

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

Dritter Band.

Sechstes und siebentes Heft.

Juni—Juli 1894.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.** Einzelne Hefte kosten **1 M. 25 Pf.**

Leipzig,
R. Voigtländer's Verlag.
(In Kommission.)
1894.

Das nächste Heft erscheint Ende September.

Inhalt

des sechsten und siebenten Heftes 1894.

A. Abhandlungen.

B. Besprechungen.

Die Monatshefte der C.G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des August und September). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge**; falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftsstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt.

Jahresbeiträge und **Anmeldungen,** sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das

Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse

zu senden. Auch nehmen die Pflegschaften der C. G. (s. Seite 4 des Umschlags) Beiträge und Anmeldungen entgegen.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 4296[b] — und die Geschäftsstelle der Comenius-Gesellschaft, Münster (Westf.) Wolbeckerstrasse 4[a].

Geschäfts-Anzeigen für die Monatshefte werden von der Verlagsbuchhandlung und Buchdruckerei von **Johannes Bredt,** Münster (Westf.), entgegengenommen. Preise: 1 Seite M. 20, $1/2$ Seite M. 12, $1/4$ Seite M. 6, $1/6$ Seite M. 4. — **Beilagen** kosten 10 M.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Archiv-Rat Dr. Keller in Münster (Westf.).**

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

III. Band. 1894. Heft 6 u. 7.

Die böhmischen Brüder und ihre Vorläufer.

Von

Ludwig Keller.

In der „Geschichte der böhmischen Brüder“, welche Comenius im Jahre 1649 herausgegeben hat,[1]) finden sich über den Ursprung und die Zusammenhänge dieser Religionsgemeinschaft einige Mitteilungen, die zur Kennzeichnung der Geistesrichtung, aus welcher Comenius’ Eigenart erwachsen ist, von Bedeutung sind.

Die Schriften Wiclifs, so erzählt die erwähnte Geschichte, hätten auf die Bewegung, welche unter Führung des Joh. Hus in Böhmen ausgebrochen sei, einen grossen Einfluss ausgeübt; nach den Husitenkriegen sei unter den Gegnern Roms ein grosser Zwiespalt entstanden, da die einen nur auf den Kelch drangen, auf die übrigen Lehren des Hus aber wenig Wert legten, während die Taboriten, die in Wenzeslaus Koranda und Nicolaus Episcopius ausgezeichnete Führer besassen, mit wenigen andern anfingen, auf

[1]) Die „Historia fratrum Bohemorum“ — ich benutze hier, da die ersten Ausgaben sehr selten sind, die Ausgabe, welche von J. F. Buddeus unter dem Titel: Jo. Amos Comenii, eccl. F. F. Boh. Episcopi, Hist. fratrum Boh. etc. Halae 1702 besorgt worden ist — ist nicht von Comenius, sondern von Joh. Lasitius seit etwa 1580 verfasst. Sie ist deshalb sehr wertvoll (leider hat Comenius die ersten sieben Bücher nicht vollständig, sondern nur im Auszug herausgegeben), weil Lasitius bei der Abfassung von den amtlichen Organen der Brüder mit Material u. s. w. unterstützt worden ist; der Senior Turnovius († 1608) hat das ganze Werk vor der letzten Bearbeitung einer Durchsicht unterzogen.

Einfachheit und Reinheit in allen Glaubenslehren und Kirchengebräuchen zu dringen. Geflissentlich ward von den Gegnern der Hass geschürt und das Volk aufgereizt gegen die, welche „dem reineren Glauben“ anhingen, indem man ihnen den verhassten Namen der Pikarden beilegte; Pikarden aber war ein Scheltname der Waldenser, die als die allerschändlichsten Ketzer galten.[1])

Es gelang den Bemühungen der Kurie im Jahre 1433, so fährt der Bericht fort, diejenigen, „die nur auf den Kelch drangen“, zur römischen Kirche zurückzuführen und mit deren Hilfe die jetzt alleingelassenen Taboriten oder Pikarden gänzlich niederzuschlagen. So schien es, als ob die evangelische Lehre in Böhmen vernichtet sei; aber im Stillen gab es viele Männer, welche ihr Ziel fest im Auge behielten und nur auf den rechten Augenblick warteten, um hervorzutreten und den Kampf von neuem aufzunehmen; einer der vornehmsten unter diesen war Bruder Gregor, ein Neffe des Erzbischofs von Prag, Rokycana, der unter König Georg von Podiebrad der einflussreichste Mann im Lande war. Bruder Gregor und seine Freunde hofften lange, dass Rokycana selbst ihr Führer werde, und in der That unterstützte er die Brüder, indem er ihnen in den schlesischen Gebirgen ein Gebiet anwies, wo sie unbehelligt wohnen konnten, aber die angetragene Führerschaft lehnte er ab, ja allmählich ging er in das Lager derer über, welche die Brüder hassten und verfolgten.

König Georg erliess strenge Befehle gegen die Brüder, welche man ebenfalls mit dem verhassten Namen der Pikarden belegte, und eine schwere Zeit der Verfolgung brach für die Brüder an; in Wäldern und Höhlen mussten sie sich verbergen und erhielten den Spottnamen Jamnici oder Grubenheimer. Trotz dieser Hindernisse hielten die Brüder in den Bergen Zusammenkünfte und Synoden ab und errichteten eine feste Ordnung, indem sie Senioren wählten, denen sie Gehorsam versprachen.

Da aber unter den Brüdern die Überzeugung lebte, dass für die ordnungsmässige Ausübung des geistlichen Amtes die Handauflegung eines Bischofs erforderlich sei, der innerhalb der apostolischen Succession und Bischofsfolge steht, so sandten sie zu

[1]) Man beachte das günstige Urteil der Historia über die Taboriten; die hier angeführten Stellen finden sich in der Ausg. v. 1702, S. 11 f.

dem Bischof der sogenannten Waldenser, Namens Stephanus, der mit seinen Gemeinden an der Grenze von Österreich und Mähren lebte. Die Gesandten hatten den Auftrag, dem Bischof über die Brüder in Böhmen und ihre Schritte Bericht zu erstatten und sein Urteil darüber einzuholen;[1] „sie fanden den Bischof Stephan und dieser legte ihnen in Gegenwart eines zweiten Bischofs und einiger Diener (ministri) den Ursprung der sog. Waldenser dar, die Sätze ihrer Lehre und alle die schweren Schicksale, die sie bisher in Frankreich und Italien erduldet; darauf hörten sie den Bericht der unsrigen über ihre Lossagung vom Papst und den Calixtinern an, sprachen ihre Billigung aus und wünschten ihnen Glück; nach Übertragung der Vollmacht, Diener (Prediger) zu wählen, machten sie jene drei Abgesandten durch Handauflegen zu Bischöfen und sandten sie zu den ihrigen zurück."[2]

Es begannen darauf Verhandlungen über eine förmliche Verschmelzung, d. h. über Einrichtung einer Verfassung und Organisation, welche die Brüder in Österreich und die „Brüder des Gesetzes Christi" in Böhmen — so nannten sich die Brüder nach dem Zeugnis unserer Quelle ursprünglich[3] — in gleicher Weise umfasste. Die Brüder in Böhmen waren in Bezug auf die Lehre und den Eifer des christlichen Lebens im höchsten Grade mit den Brüdern in Österreich einverstanden, doch missfiel ihnen, dass die letztern die Wahrheit im Verborgenen übten und dass sie aus Furcht vor Verfolgungen die päpstlichen Kirchen besuchten.[4] Die österreichischen Brüder, hierauf hingewiesen, erkannten an, dass sie

---

[1]) Ausg. v. 1702 S. 18: Qui quid actum esset explicarent, judiciumque de eo peterent.

[2]) Nach Adr. Regenvolscius, Syst. Eccl. Slav. Lib. III Cap. X (1652) beginnt die Bischofsreihe der böhmischen Brüder folgendermassen:

„1467 wurden von dem Waldenser-Bischof Stephanus in Österreich ordiniert:
1. Michael Bradacius von Zamberg.
2. N. N., ein alter Waldenser-Prediger.
3. N. N., ein Priester aus dem Papsttum."

Wenn dieser „alte Waldenser-Prediger" nicht unter den Brüdern eine angesehene Stellung besessen hätte, würden sie ihn wohl nicht zuerst haben ordinieren lassen. — Hier nach Cranz, Brüder-Historie 1772, S. 91.

[3]) A. O. S. 15.

[4]) A. O. S. 18: „Placuit doctrinae puritas vitaeque Christianae studium summe, displicuit autem, quod veritatem occultarent nec profiterentur libere: quin evitandi persecutiones studio papistica templa frequentarent etc.

nicht richtig handelten und unter dem Eingeständnis, dass sie von der Reinheit der Vorfahren sich entfernt hätten, versprachen sie Besserung. Es ward ein Termin festgesetzt, an welchem nach Beseitigung der Anstände die Verschmelzung weiter betrieben werden solle.

Aber noch ehe der Termin herangekommen war, ward von den „Papisten“, welchen die Pläne der Brüder verraten worden waren, die Sache durchkreuzt. Bischof Stephan ward verhaftet und zu Wien verbrannt, und seine Gemeinden flohen, zum Teil in die Mark Brandenburg, zum Teil nach Fulnek in Mähren.

Das Zustandekommen der Verschmelzung ist nach unserer Quelle lediglich an der Vernichtung der österreichischen Gemeinden gescheitert. Wenn die Brüder in Böhmen gleichwohl den Namen „Waldenser“ allezeit zurückgewiesen haben, so haben sie damit nur das Beispiel befolgt, welches die Brüder in Österreich und alle anderen sog. Waldenser der älteren Zeiten ihnen gegeben hatten. Unser Bericht aber kennt noch zwei andere Gründe der Abweisung des Namens, nämlich einmal die Thatsache, dass die Brüder in Böhmen ihren Glauben nicht ebenso wie die Handauflegung von den sog. Waldensern Österreichs geholt hätten (was gewiss richtig war, aber die oben betonte wesentliche Übereinstimmung in der Lehre nicht ausschloss) und sodann die Erwägung, dass sie es für klug hielten, die Anwendung der von den Obrigkeiten gegen die „Waldenser“ erlassenen Gesetze nicht herbeizuführen, sondern vielmehr abzuwenden.[1])

Diese Darstellung, wie sie sich in der Brüderhistorie findet, wird in wertvollster Weise bestätigt und ergänzt durch Urkunden und Briefe, welche in neuerer Zeit über diese Vorgänge aufgefunden worden sind.[2]) Durch sie erhalten wir auch Auskunft über die Gründe, welche die Brüder bestimmten, sich gerade an den Bischof der „Waldenser“ zu wenden, und gerade diese Gründe sind für uns deshalb vom grössten Interesse, weil die Quelle, die sie uns

---

[1]) A. O. S. 19: „quia lata et publica (ta) in Waldenses a magistratibus decreta in se non derivanda, vitanda potius prudenter existimabant. Ordinandi tamen potestatem eoque externam successionem a Waldensibus se accepisse, nunquam negabant: licet et hanc aliquando prudenter, pro temporis ratione, silentio praeteribant.“

[2]) S. Goll, Quellen und Untersuchungen zur Gesch. d. böhmischen Brüder. Prag 1878 I, 17 ff.

berichtet, gleichsam amtlicher Natur und von der Brüderschaft als solcher ausgegangen ist. Im Jahre 1468 nämlich sandten die Brüder ein Schreiben an den Erzbischof Rokycana, welches bestimmt war, den Schritt, den sie mit der öffentlichen Loslösung von der römischen Kirche durch die Aufrichtung einer eignen Hierarchie und die Einführung der Taufe der Erwachsenen gethan hatten, zu rechtfertigen. Ihr Vorgehen, heisst es, sei lediglich eine Rückkehr zur wahren Kirche der ersten Christen, welche sich bei den Waldensern erhalten habe. Um diesem Schreiben noch grösseren Nachdruck zu geben, ward es im Jahre 1471 in umgearbeiteter Form von den Brüdern veröffentlicht. Auch hier versichern sie, dass sie durch Wahl eigner Bischöfe und Prediger nichts Neues begonnen, sondern sich lediglich nach dem Vorbild der ersten Kirche gehalten hätten; mit dieser Kirche seien sie durch die Waldenser verknüpft; „es ist ein grosses Volk (die sog. Waldenser) in vielen Ländern, und sie besitzen Bischöfe und Prediger.“[1])

Die Überzeugung der böhmischen Brüder von ihrem Zusammenhang mit den altchristlichen Gemeinden ist einstweilen ebenso unbewiesen, wie die gegenteilige Annahme mancher katholischer und protestantischer Geschichtsschreiber der neueren Zeiten. Sicher aber ist, dass die gleiche Überzeugung bei den Vorläufern der Brüder in allen Jahrhunderten des Mittelalters wiederkehrt.[2])

Wir wollen und können an diesem Orte nicht in eine wissenschaftliche Prüfung der Ursprungsfrage eintreten. Wohl aber können wir auf die Ergebnisse hinweisen, welche einer unserer

[1]) Goll, a. O. I, 93. — Im März 1471 waren die vornehmsten Verfolger der Brüder, König Georg und Rokycana, gestorben; unter Georg Wladislaus, König von Polen, begannen bessere Zeiten, sodass sie die Ketzergesetze nicht zu fürchten brauchten. Als um 1503 die Verfolgung wieder anbrach, ward der Zusammenhang mit den Waldensern absichtlich verschwiegen.

[2]) Ausser den Stellen, auf die ich früher hingewiesen habe (vgl. Keller, Joh. v. Staupitz und die Anfänge der Reformation. Lpz. 1888 S. 252f.), verweise ich hier auf den Briefwechsel zwischen den österreich. und lombard. Waldensern von 1368 in der Deutschen Zeitsch. f. Geschichtswiss. 1890 S. 368f. Ferner auf das Schreiben des südfranzösischen Waldensers G. Morel von 1530 bei Dieckhoff, Die roman. Waldenser S. 363 f. Dieselbe Überzeugung spricht Rob. Oliveter in der Vorrede zur wald. Bibelübersetzung aus (1536).

bedeutendsten Kirchenhistoriker — J. von Döllinger — neuerdings der Öffentlichkeit übergeben hat.[1])

Döllinger ist zu der Überzeugung gelangt, dass die „Sekten" des Mittelalters durch eine Reihe von Mittelgliedern mit den Sekten des ersten und zweiten Jahrhunderts verbunden sind, und er glaubt, dass am Anfang dieser Entwicklungsreihe jene Systeme stehen, welche als gnostische bezeichnet zu werden pflegen. Diese Mittelglieder sind nach Döllinger die sog. Bogomilen sowie die Paulicianer gewesen, welche nachweislich bis mindestens in das 4. und 5. Jahrhundert hinaufreichen. Auch ist Döllinger ganz anderer Meinung, als die, welche in den mittelalterlichen Ketzern lauter verschiedenartige Sekten sehen; nach ihm sind vielmehr die Priscillianisten, Paulicianer, Bogomilen u. s. w. „überall nur Verzweigungen einer einzigen grossen Sekten-Familie, welche, wenn auch in einzelnen Meinungen von einander abweichend, doch in allen Hauptpunkten übereinstimmen." Aber Döllinger geht noch weiter; er hält nicht bloss die genannten Sekten für eine Sekte, sondern behauptet im bewussten Gegensatz gegen die weit überwiegende Zahl der neueren Kirchenhistoriker — Gieseler, J. J. Herzog, C. Schmidt, Guericke, Engelhardt —, dass die Petrobrusianer und die Henricianer des 12. Jahrhunderts gleichfalls nur Zweige jener einen Sekten-Familie seien; es sei durchaus willkürlich, Peter von Bruys und Heinrich von Toulouse als Stifter besonderer Sekten anzusehen; von eignen, getrennt bestehenden Gemeinschaften der Petrobrusianer u. s. w., finde sich keine Spur; vielmehr stimme ihre Lehre in allen Punkten mit der der Bogomilen u. s. w. überein, und Peter bezw. Heinrich seien lediglich berühmte Wortführer einer alten und weitverbreiteten Religionsgemeinschaft. Es darf ja heute aber wohl als allgemein anerkannt gelten, dass wir in den Petrobrusianern und Heinricianern die Vorläufer der Waldenser zu erkennen haben. Dieser Zweig der mittelalterlichen Ketzer, fährt Döllinger fort, hatte unter den Webern zu Toulouse und in der Umgegend, die in der dortigen Volkssprache Arriens hiessen, seinen stärksten Anhang.

Ebenfalls ein Zweig dieser Sektenfamilie sind nach Döllinger die Katharer, oder doch der grössere Teil derselben. „Die Ähn-

---

[1]) Döllinger, J. v., Beiträge zur Ketzergeschichte des Mittelalters. 2 Bde. München 1890.

lichkeit des Lehrbegriffs der monarchischen Katharer in Italien mit dem der Bogomilen (sagt Döllinger I, 114) ist so auffallend, dass die direkte Abstammung der ersteren von den letzteren als unzweifelhaft gewiss betrachtet werden kann.“ Dieser bestimmte Ausspruch eines Kirchenhistorikers von Döllingers Bedeutung fällt um so mehr ins Gewicht, als er damit lediglich bestätigt, was bereits im 12. Jahrhundert ein Mann ausgesprochen hat, der die Dinge sicher besser beurteilen konnte, als irgend ein späterer Forscher oder Ketzerrichter, nämlich Bernhard von Clairvaux. Die Lehre der Katharer, sagt dieser, enthalte nichts Neues, sondern wiederhole lediglich das, was die älteren Häretiker vorgebracht hätten. Döllinger hält es für notwendig, manche bisherige Ansicht über die Glaubenslehre der Katharer zu berichtigen; während man bisher den sog. Dualismus, d. h. die manichäische Lehre von einem bösen und guten Gott, als das wesentlichste und unterscheidende Merkmal der Katharer hingestellt hatte, weist Döllinger nach, dass diese Lehre von einem grossen Teil der Partei zurückgewiesen worden ist und mithin keineswegs als unterscheidendes und wesentliches Kennzeichen gelten kann. Er ist geneigt, diesen Dualismus lediglich als eine Schulmeinung mancher Katharer zu betrachten.

Und nicht bloss in Bezug auf die Zusammenhänge, sondern auch in betreff der räumlichen und zeitlichen Ausdehnung weichen Döllingers Ansichten von den landläufigen Meinungen weit ab. Von der Lehre, in welcher er die Wurzel des mittelalterlichen Sectenwesens sieht, vom Gnostizismus, sagt er, dass derselbe sich um die Mitte des 2. Jahrhunderts über das ganze römische Weltreich, ja über dessen Grenzen hinaus ausgebreitet hatte. „Obwohl vielfach unterdrückt“, sagt er, „verbreitete sich dieses System im Osten wie im Westen, von Persien bis nach dem römischen Afrika und behauptete sich Jahrhunderte lang mit zäher Dauerhaftigkeit.“ Er wiederholt damit nur, was Zeitgenossen wie Cäsarius von Heisterbach († um 1230) und der Abt Joachim († 1202) gesagt hatten; der letztere zählt die Katharer mit den Juden, Heiden, Arianern, Mohamedanern und den deutschen Kaisern zu den sechs Hauptfeinden der Kirche; sie seien um so gefährlicher, weil sie im Geheimen thätig seien; ihr Mittelpunkt sei Oberitalien, von dort aus würden alle übrigen Länder angesteckt.

Seitdem unter Kaiser Constantin die Kirche zur Staatskirche geworden war und der Grundsatz Gesetzeskraft gewonnen hatte, dass jede bewusste Abweichung von dem Glauben und der Lehre der Staatskirche ein staatliches Verbrechen sei, war im Abendland ein friedliches Nebeneinanderleben zweier grosser religiöser Körperschaften unmöglich: nur im Kampf konnte sich jede selbständige Strömung religiösen Lebens behaupten, und es lag in der Natur der Verhältnisse, dass diejenige Richtung, welche über die Machtmittel des römischen Reichs und seiner Nachfolger verfügte, eine erdrückende Übermacht mitbrachte. Die römische Kirche war entschlossen, diese Überlegenheit zur Geltung zu bringen: ein Kampf auf Leben und Tod war die Folge.

Die Geschichte der Kirche ist von ihren Anhängern geschrieben, und wie stets die Partei, die äusserlich siegreich aus solchen Kämpfen hervorgeht, ihrer Auffassung der Dinge und Personen Geltung zu verschaffen pflegt, so ist es auch hier geschehen. Wir kennen die Kämpfe, die sich zwischen der römischen Kirche und ihren Gegnern abgespielt haben, nur oder fast nur aus den Berichten derer, welche auf der Seite des siegreichen Teiles fochten, und es ist ganz natürlich, dass diese Berichte sehr viel Schlechtes von ihren Feinden zu erzählen wissen, ja dass ihnen jedes Verständnis der gegnerischen Anschauungen fehlt, und dass sich die Wildheit jener grossen Kämpfe in der Härte des Urteils und der gänzlichen Verdammung des besiegten Feindes wiederspiegelt.

Glücklicherweise trifft dies in vollem Umfange mehr diejenigen Berichterstatter, die unter dem unmittelbaren Eindrucke der sich vollziehenden Kämpfe schrieben, als die wissenschaftliche Geschichtschreibung der neueren Zeiten, die sich innerhalb aller Kirchen eines ruhigeren Urteils zu befleissigen strebt. Man kann sogar beobachten, dass schon in früheren Zeiten die Urteile katholischer Autoritäten wenigstens in betreff der böhmischen Brüder viel von der Schärfe verloren haben, die in der Zeit der Religionskämpfe selbst uns begegnen; es würde nicht schwer sein, eine Reihe freundlicher Stimmen über sie aus älterer und neuerer Zeit auch ausser den Äusserungen Anton Gindelys (dessen strengkatholische Gesinnung ja bekannt ist) zu sammeln — ganz zu geschweigen, dass einzelne hervorragende Vertreter der Brüder, wie Comenius und andere, stets auch unter gläubigen

Katholiken Freunde besessen haben. Freilich, was von den böhmischen Brüdern gilt, kann nicht in gleicher Weise von der Beurteilung ihrer Vorläufer gesagt werden, und doch sollte die einfache Folgerichtigkeit diesen Geschichtschreibern gesagt haben, dass man Männer und Richtungen nicht zu Verbrechern und Bösewichtern stempeln kann, deren Nachfolger man mit Ehren zu nennen gezwungen ist.

Je mehr sich die römische Kirche seit dem 12. Jahrhundert von der religiösen Opposition bedroht sah, um so unbedenklicher wurde sie in der Wahl der Kampfmittel. Allmählich bildete sich die Lehre aus, dass jede bewusste Abweichung von der römischen Glaubensregel etwas Sündhaftes sei, und unter dem Einfluss des Thomas von Aquino[1]) gelangte der Satz zu kirchlicher Anerkennung, dass jede derartige Abweichung strafwürdiger sei als Mord, Ehebruch, Diebstahl oder irgend eine fleischliche Verirrung.

Jeder Getaufte, der in Fragen der Religion trotz empfangener Belehrung der römischen Kirche den Gehorsam verweigerte, war nach den Rechtsbegriffen, wie sie damals ausgebildet wurden, rechtlos. Wer einen solchen aus Eifer gegen die Kirche tötet, begeht keinen Mord, kein Eid und keine Zusage braucht ihm gehalten zu werden; er ist nicht fähig, Vermögen zu besitzen oder ein öffentliches Amt zu verwalten, ja selbst seine Kinder gehen des Erbrechts verlustig; ganze Orte können, wenn sie Ketzern Herberge gewähren, zerstört und eingeäschert werden.

Auch wenn man annimmt, dass die Inquisitoren und Kleriker, auf deren Berichten unsere Kenntnis beruht, von dem Streben nach Billigkeit und Unparteilichkeit erfüllt waren, so muss man die Schwierigkeiten ins Auge fassen, die sich einem solchen Bestreben entgegen stellten. Diejenigen, welche sich mit Religions- und Völkerkunde beschäftigen, wissen es, wie schwer sich zwischen Gegnern die Verständigung über den wahren Sinn religiöser Meinungen zumal mit einfachen Menschen vollzieht. Diese Menschen

---

[1]) Thomas von Aquino, Summa II, 2. Quaestio XI, Art. 3: Circa haereticos duo sunt consideranda, unum quidem ex parte ipsorum, aliud vero ex parte ecclesiae. Ex parte ipsorum est peccatum, per quod meruerunt non solum ab ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Ex parte autem ecclesiae statim ex quo de haeresi convincuntur, possunt non solum excommunicari, sed et juste occidi."

pflegen Fremden gegenüber mit Mitteilungen über Dinge, die ihr Heiligstes betreffen, sehr zurückhaltend zu sein, weil sie Verhöhnung desselben fürchten; Feinde aber, die ihnen Strafe drohen, pflegen sie durch dunkle und vieldeutige Antworten absichtlich irre zu leiten. Es ist nicht schwer, gerade in den Kämpfen der Kirche mit den „Ketzern“ solche absichtliche Irreleitungen nachzuweisen[1]).

Gewiss ist dies Verfahren nicht billigenswert, aber es ist menschlich begreiflicher, wie das Verhalten unserer Berichterstatter, die in vielen Fällen, wo ihnen der Sinn einer religiösen Meinung unerklärlich blieb, den Aussagen eine Wendung gaben, die nicht zu Gunsten des Angeklagten sprach, und die in anderen Fällen allerlei verkehrte Meinungen, die einzelnen Gefangenen sei es mit, sei es ohne Folter abgepresst waren, zu Lehren und Grundsätzen der Gesamtheit stempelten oder Anschauungen, die lediglich aus einer Anpassung an die herrschende Theorie erwuchsen, als wesentliche Merkmale der Partei hinstellten.

Man wird über das Wesen der mittelalterlichen Ketzergemeinden und Vorläufer der böhmischen Brüder nie zu einem sicheren Urteil kommen, wenn man nicht gerade die letzterwähnten Punkte, nämlich die Scheidung dessen, was lediglich Anpassung war und die Trennung der eigentlichen Lehre von den verbreiteten Meinungen sich zur Pflicht macht. Religionsgemeinschaften, welche Lehrgesetzen oder Bekenntnisschriften ablehnend gegenüberstehen, auch unfehlbare Lehrautoritäten nicht besitzen, werden stets sehr mannigfachen Lehrmeinungen unter sich Raum gestatten müssen; gerade in solchen Gemeinschaften aber darf nicht jede beliebige Ansicht, selbst wenn sie nicht vereinzelt vorkommt, zum wesentlichen Kennzeichen der Partei gemacht werden, sondern es ist sorgfältig zu prüfen, ob anerkannte Wortführer sie vertreten, und ob sie eine vorübergehende Meinung oder eine durch die Jahrhunderte sich fortpflanzende Überzeugung darstellt. Selbst in festgeschlossenen Kirchen hat es trotz strenger Lehrgesetze oder unfehlbarer Lehrinstanzen allezeit verbreitete Meinungen und Schulen gegeben, ohne dass es jemanden eingefallen wäre, solche Schulmeinungen als unauslösliche Bestandteile der Glaubensregel zu betrachten; wird doch in der römisch-

---

1) Vgl. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte I, 95.

katholischen wie in der protestantischen Kirche behauptet, dass Lehren wie die von den Hexen und der Hexerei[1]) oder von der Sklaverei[2]), bezw. Leibeigenschaft[3]) trotz der Thatsache, dass sie die förmliche Billigung der höchsten kirchlichen Autoritäten gefunden haben, nicht als wesentliche Stücke der römisch-katholischen, bezw. protestantischen Kirchenlehre betrachtet werden dürfen.

Keine Beurteilung kann der Entwicklung wie der Eigenart der ausserkirchlichen Christen-Gemeinden der älteren Zeiten gerecht werden, die den schweren Druck ausser acht lässt, unter dem sie zu leben und zu wirken gezwungen waren. In einer Gemeinschaft, die der freien Entwicklung beraubt ist, werden die Fanatiker stets leichteres Spiel haben als sonst. Wer die Geschichte der römischen Kirche kennt, der weiss, dass sie Jahrhunderte hindurch an schweren Verirrungen gelitten hat, und dass z. B. im 9. und 10. Jahrhundert die Geliebte des Markgrafen Adalbert von Toskana ein halbes Jahrhundert hindurch den Stuhl Petri mit ihren unehelichen Söhnen und ihren Buhlen besetzte. Wenn Cardinal Hergenröther in seiner berühmten Kirchengeschichte die Zustände dieser Zeit, die er „eine Zeit der tiefsten Erniedrigung für den päpstlichen Stuhl“ nennt, da Stephan VII. „nicht aus Irrtum, sondern aus fanatischer Bosheit“ gehandelt habe, aus der Unfreiheit erklärt, in der sich die Kirche damals befand[4]), so mag daran vielleicht etwas Wahres sein. Aber die Entschuldigung,

---

[1]) Die Bulle Innocenz VIII. Summis desiderantes vom 5. Dec. 1484 gab dem Hexenprozess als solchem die höchste kirchliche Sanktion.

[2]) Die Bulle Nicolaus V. v. 8. Jan. 1454 erklärt, dass es erlaubt sei, „alle Sarazenen, Heiden und andere Feinde Christi in ewige Sklaverei zu verkaufen“. Dieses zunächst den Portugiesen gewährte Recht ist durch Sixtus IV. (1471—1484), Innocenz VIII. (1484—1492) bestätigt und von Clemens VII. (1523—1534) dahin erweitert worden, dass es erlaubt sei, auch alle Ketzer in die Sklaverei zu verkaufen. Weiteres bei Keller, die Reformation S. 480.

[3]) Über die ausdrückliche Billigung der Leibeigenschaft durch die Reformatoren s. Keller, Joh. v. Staupitz, S. 312.

[4]) J. Hergenröther, Cardinal, Handbuch der allg. Kirchengeschichte. Freiburg i/Br. 1879. 2. Aufl. Bd. I, S. 597. H. sagt: „Der päpstliche Stuhl glich einem Gefesselten, dem die Schmach nicht zugerechnet werden darf, die er erdulden muss, so lange er der Freiheit beraubt ist“.

die in dieser Erklärung liegt, trifft in viel höherem Grade auf eine Gemeinschaft zu, deren Mitglieder von der herrschenden Mehrheit nicht nur der Freiheit beraubt waren, sondern wie gemeine Verbrecher behandelt wurden. Es war gar nicht zu verwundern, dass in der Enge, in die sich diese verfolgten Männer gedrängt sahen, viele Verirrungen reiften, und dass ihnen die Förderung und Anregung völlig verloren ging, die aus der öffentlichen Bethätigung des religiösen Glaubens erwächst. Die Verirrungen, die zweifellos vorgekommen sind, sind weniger zu verwundern als die Thatsache, dass es trotz des schweren Drucks nie gelungen ist, diese Gemeinden gänzlich zu vernichten.

Immerhin hatte die Inquisition wenigstens den Erfolg, dass die wissenschaftliche Fortbildung und Ausgestaltung des Systems unterbrochen und der äussere Zusammenhang der Gemeinden zerrissen wurde. Nachdem dies erreicht war, war eine einheitliche und gleichmässige Weiterentwicklung der Partei völlig unterbunden und die Zersplitterung in eine Reihe von kleineren Gruppen, die von örtlichen oder provinziellen Wortführern geleitet wurden, war fast mit Notwendigkeit gegeben. Nicht darum konnte es sich, so lange der Druck dauerte, handeln, diese Entwicklung ganz zu hindern, sondern nur darum, die Verschiedenartigkeit nicht bis zur völligen inneren und äusseren Trennung ausarten zu lassen.

Es ist ganz natürlich, dass unter den gegebenen Verhältnissen die sog. Ketzer auf die Chronisten einen buntfarbigen Eindruck machten, und wo man mehr das Trennende als das Verbindende suchte, mochte man leicht ebensoviel Sekten unter ihnen finden als es Schulen und Schulmeinungen unter ihnen gab.

Dieser Eindruck musste durch mehrere Umstände verstärkt werden. In den Verhören nämlich, die vor den Tribunalen erfolgten, tritt ein erklärliches Bestreben vieler Angeklagten zu Tage, die Unterschiede ihrer Auffassungen von den herrschenden Kirchenlehren und Gebräuchen abzuschwächen. In der Lage, in der sie sich befanden, mussten die Gemeinden ihren Angehörigen manche Anpassung erlauben, die sie, obwohl sie den Überlieferungen der Gemeinschaft nicht entsprach, nicht hindern konnten. Dadurch kommt es, dass manche Angeklagte sowohl ihren damaligen Richtern wie den heutigen Forschern römischer erscheinen als sie es in Wirklichkeit waren.

Ferner aber waren den Berichterstattern, auf die wir angewiesen sind, nur in einzelnen Fällen die Unterschiede klar, welche in diesen Gemeinden zwischen der Lebensordnung und den Bräuchen der „Gottesfreunde“ (Wanderprediger) — wir werden diese Einrichtung unten näher kennen lernen — und den „Gläubigen“ vorhanden waren. Je nachdem sie ein Mitglied der Gottesfreunde, die unter sich ein geschlossenes Ganze bildeten, oder ein einfaches Gemeindeglied vor sich hatten und schilderten, musste bei den mannigfachen Besonderheiten, die jene von diesen trennten, ein ganz anderes Bild der Partei entstehen, und die Versuchung lag nahe, eine „Sekte“ der Gottesfreunde und eine „Sekte“ der Gläubigen zu konstruieren.

Es kann an sich gar keinem Zweifel unterliegen, dass diese Christen niemals im Sinn der römischen Kirche eine Einheit dargestellt haben. Es waren nicht bloss die Verhältnisse, die eine einheitliche und gleichmässige Entwicklung und die Herstellung grösserer Verbände hinderten, auch ihre Prinzipien machten es ihnen unmöglich, eine äussere Einheit als Ziel und Ideal zu betrachten.

Um so beachtenswerter ist es, dass die urteilsfähigsten Zeitgenossen und Chronisten sich mit Päpsten und Concilien in der Überzeugung begegnen, dass die Mehrheit der mittelalterlichen Ketzer, unter welchen Namen sie auch auftraten, sich in den gleichen Grundgedanken begegnen[1]).

In der That zeigt sich unter ihnen trotz der Kämpfe, die sie

---

[1]) In einer Bulle Papst Gregors IX. vom 25. Juni 1231 heisst es: „Excommunicamus et anathematizamus universos haereticos Catharos, Patarenos, Pauperes de Lugduno, Passaginos, Joseppinos, Arnaldistas, Speronistas et alios, quibuscunque nominibus censeantur; facies quidem habentes diversas, sed caudas ad invicem colligatas de varietâte conveniunt in id ipsum“. Boehmer, Acta imp. sel. II, 665. — Vgl. den ähnlich lautenden Beschluss in den Canones Concilii Lat. vom 30. Nov. 1215 bei Mansi, Coll. Concil. XXII, 986 ff. — In dem Traktat des David von Augsburg De inquisitione haereticorum (S. XIII) heisst es: „Cum olim una secta fuisse dicantur Pouver Leun et Ortidiebarii (Ortlibarii) et Arnostuste (Arnoldistae) et Runcharii et Waltenses et alii ex ambicione primatus et erroris contrarietate diversis inter se opinionum altercationibus conscissi in diversas hereses divisi sunt et denominati ab illarum autoribus opinionum cujuslibet horum sectatores.“ Abhandlungen d. hist. Kl. d. Kgl. B. Adad. d. Wiss., Bd. XIV Abtl. 2 S. 216.

unter sich ausfochten, zu allen Zeiten, wo sie von Gefahren bedroht waren, ein sehr starkes Bewusstsein der inneren Zusammengehörigkeit, und jede vorurteilslose Prüfung lehrt, dass sie durch alle Jahrhunderte und in allen Ländern ihre vornehmsten Grundsätze — wir werden sie unten kennen lernen — mit ausserordentlicher Zähigkeit festgehalten und in einer Leidensgeschichte ohne Gleichen gegen ihre Gegner verteidigt haben.

Diese innere Verwandtschaft ist so auffallend, dass man sich dieselbe nur dann hinreichend erklären kann, wenn man ein gemeinsames Entstehungsgebiet für alle diese Richtungen annimmt. Es ist bei dem heutigen Stand der Forschung nicht möglich, dies Gebiet bestimmt zu bezeichnen, aber die Richtung, in welcher die Lösung zu suchen ist, wird durch die Thatsache angedeutet, dass diese ausserkirchlichen Christen in vielen ihrer wichtigsten Lehren sich an die Vorstellungen anschliessen, welche von den ältesten griechischen Kirchenvätern, vor allem von Origenes, vertreten worden sind. Und eben auf den Orient weisen alle frühesten Spuren, soweit wir sie verfolgen können; über Kleinasien, Bulgarien, Dalmatien, Oberitalien und Südfrankreich kommen sie nach Deutschland, Böhmen, Polen und England, bald hier, bald dort zurückgedrängt, bald verschwindend, bald wiederauftauchend, bald in kirchlichen Formen, bald als Bruderschaft in weltlichem Gewande kämpfend, oftmals scheiternd, niemals untergehend durchdringen sie mit einzelnen ihrer Ideen zeitweilig gerade dann die ganze Christenheit, wenn sie dem äusseren Anschein nach als Gemeinschaft völlig besiegt am Boden liegen.

Bei der Beurteilung ihrer Ausbreitung wie ihrer Erfolge muss man die Thatsache im Auge behalten, dass ihr Kirchenbegriff — wir werden ihn alsbald kennen lernen — es ihnen ermöglichte, den Sakraments-Kultus zeitweilig ruhen zu lassen, ohne den Charakter als Gemeinde damit aufzugeben, und dass sie daher stets im stande waren, ihre Wirksamkeit in Form einer Bruderschaft fortzusetzen, wenn die Verfolgung sie zwang, den Dienst der Sakramente oder, wie sie sagten, der „heiligen Handlungen“ zeitweilig einzustellen. Damit besassen sie die Möglichkeit, sich in derselben Weise in der Form heimlicher oder verborgener Gemeinden fortzupflanzen, wie die ältesten Christen unter der Verfolgung der Cäsaren diesen Weg besessen und beschritten hatten. Diese Art der Fortpflanzung ist seit dem 4. Jahrhundert

für sie im grossen und ganzen sogar die Regel gewesen; nur in kürzeren Zeitabschnitten und in einzelnen Ländern bezeichnen die grossen Ketzerkriege und Religionskämpfe die Versuche, die öffentliche Übung ihres Kultus und ihrer Gemeinde-Verfassung durchzusetzen.

So trägt diese Gemeinschaft in grossen Zeiträumen und in vielen Ländern in derselben Weise die Kennzeichen eines Geheimbundes an sich wie die ältesten Christengemeinden. Es wurde, um nur einiges zu erwähnen, eine Anpassung an die Gebräuche der herrschenden Kirche üblich, wie sie eine religiöse Gemeinschaft, sobald sie sich öffentlich bethätigen darf, ihren Angehörigen niemals gestatten wird und kann. Man hielt es für erlaubt, durch den Besuch der Messe und durch Handlungen kirchlicher Devotion den Verdacht der Verfolger von sich abzulenken, wie es ja auch bei den sog. Waldensern Österreichs, mit denen die böhmischen Brüder in Verhandlung traten, noch im 15. Jahrhundert (wie oben bemerkt) üblich war. Für gewisse religiöse Ceremonien, wie die Lehre Christi sie vorschrieb (z. B. für die Taufe und das Abendmahl), suchte man symbolische Einkleidungen oder verdeckte den religiösen Brauch durch die Annahme weltlicher Formen. Überhaupt nahm der Gebrauch symbolischer Zeichen und Formen stark zu, und mannigfache altchristliche Symbole, die der römischen Kirche verloren gegangen waren, erhielten sich hier in Übung. Auch eine verabredete Bildersprache und geheime Erkennungszeichen (z. B. beim Handgeben) begegnen uns frühzeitig bei diesen „Ketzern“;[1]) besonders aber wurde es üblich, den Mitgliedern bei der Aufnahme einen Brudernamen zu geben, den in der Regel nur die Wissenden kannten, und der ein wichtiges Mittel darstellte, um den Gegnern die Entdeckung der Bundes-

[1]) Döllinger, Beiträge II, 254 giebt eine Urkunde über einen Waldenser-Prozess von 1387/88 in der Lombardei; darin heisst es: „Frater Antonius respondit, quod fuerunt duo homines, qui duxerunt eum ad locum Machiarum, quorum unus ei tetigit digitum auriclarem more Valdensium. Ib. S. 255: Interrogatus, quomodo sciebant, ipsam esse haereticam, respondit, quod ipsa tetigit sibi duos digitos, videlicet in acie digitorum, dicens ipsa sibi: vos bene veneritis. Ego credo, quod vos estis de secta nostra . . . et quia de more ipsorum est, quod mulieres tangunt duos digitos, et homines digitum auriclarem ad cognoscendum se ipsos haereticos inter se.“

Angehörigen zu erschweren.[1]) Es war Aufnahme-Brauch, dass die Bibel bei dem Evangelium Johannes aufgeschlagen war; derjenige, der die Aufnahme vollzog, verlas die Stelle Joh. 1, 1: „Im Anfang war das Wort“ bis Joh. 1, 14: „Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns“ oder auch bis 1, 17: „Die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden.“[2])

Jahrhunderte hindurch sind Südfrankreich und besonders Oberitalien die Hauptsitze und die Hauptstützpunkte der ausserkirchlichen Christengemeinden gewesen. Das damalige Zunftwesen (sagt Döllinger I, 92) mit seiner engen und organischen Verbindung bot der Verbreitung einer Lehre, die sich einmal in eine solche Innung eingeschlichen hatte, einen Rückhalt und ein Verbreitungsmittel, und es lag daher nah, dass dort, wo die Gilden, Werkbruderschaften und Zünfte zu besonderer Kraft und Blüte gediehen waren (wie es in den grossen städtischen Gemeinwesen der Lombardei und Venetiens der Fall war), auch die in dieselben eingedrungenen religiösen Ansichten und Formen zu besonderer Ausbreitung gelangten.

So gewiss nun aber die romanischen Völker lange die vornehmsten Träger waren, so hat doch der Glaube dieser Christen niemals irgend eine Spur nationaler Ausschliesslichkeit an sich getragen wie z. B. der Utraquismus der Böhmen. So sehr sie die nationale Eigenart und namentlich die Volkssprachen überall wo sie uns begegnen in ihren Gottesdiensten wie in den Schulen pflegten, so sind sie doch nirgends die Träger eines nationalen Fanatismus gewesen; ihr Streben umfasste die Menschheit, nicht diese oder jene Race und Nationalität. So tief und ernst sie von dem Wunsche durchdrungen waren, die Lehre Christi, wie sie sie fassten, allen Menschen nahe zu bringen, so wollten sie die Herrschaft Christi über die Welt doch nicht durch den Arm irgend einer Nation oder der Staatsgewalt, sondern auf dem Wege freier Überzeugung erreichen. Der Grundsatz der freien Selbstbestimmung, mit dem die Gewissensfreiheit steht und fällt, tritt uns in allen Abschnitten ihrer Geschichte entgegen. Die Freiheit

---

[1]) Döllinger a. O. I, 215: Interrogatus de nominibus dictorum haereticorum de novo receptorum, dixit, quod in dicta receptione fuerunt eis nomina mutata et uni fuit impositum nomen Petrus et alii Paulus.

[2]) Döllinger a. O. II, 5 und öfter.

war nach ihrer Überzeugung die Vorbedingung für das Wachstum des Senfkorns, mit dem Christus das Gottesreich verglichen hatte.

Man würde die innere Übereinstimmung aller ausserkirchlichen Christen der mittleren Zeiten schon längst viel klarer erkannt haben, als es der Fall gewesen ist, wenn nicht die Verschiedenheit der Namen, unter welchen sie erscheinen, den Einblick in ihr wahres Wesen erschwert hätte.

Der Missbrauch, welcher mit der Erfindung von Sekten-Namen getrieben worden ist, hat die wahre Geschichte der Brüder in schlimmster Weise verwirrt und verdunkelt, und es ist eine sehr schwierige Aufgabe, heute hierin Wandel zu schaffen. Gerade die Namenfrage aber ist von der grössten Wichtigkeit und bietet den Schlüssel für Erscheinungen, die sich bisher als ganz rätselhaft dargestellt haben.

In meiner Geschichte der Reformation und der älteren Reformparteien (1885) habe ich zum ersten Mal nachdrücklich auf die Wichtigkeit der Namenfrage hingewiesen und unter anderem dargethan, dass alle die bekannten Ketzernamen Scheltnamen waren, welche von den Gemeinden, die man so nannte, stets zurückgewiesen sind und die etwa wie die Namen Sakramentierer und Papisten dem Bedürfnis der Streittheologie ihren Ursprung verdanken.[1])

In allen Jahrhunderten des Mittelalters findet sich die Thatsache, dass diejenigen ausserkirchlichen Religionsgemeinschaften, welche in den apostolischen Zeiten ihr Vorbild und ihre reinste

---

[1]) Sehr bezeichnend für die Sucht, Ketzernamen zu erfinden und sie als Kampfmittel zu verwerten, sind die Klagen Zwinglis aus der Anfangszeit der Reformation. So protestiert er in seiner Schrift „Wer Ursache gebe zu Aufruhr" 1524 wider seine Gegner, welche „das Gotteswort mit Ketzernamen verunwerten" und dem Volke verdächtig machen. Was er damit meint, erhellt aus einer anderen Schrift vom Jahre 1522, wo er gesagt hatte, man suche das Evangelium mit Ketzernamen wie husitisch etc. zu verunglimpfen. Baur, Zwingli I, 112. — Später hat Zwingli übrigens dasselbe Kampfmittel gegen seine evangelischen Gegner sehr nachdrücklich in Anwendung gebracht; er hat den Ketzernamen „Wiedertäufer" in Umlauf gesetzt.

Ausprägung erkannten, sich einfach Christen und Brüder nannten[1]) und dass die Wanderprediger, welche sie unter sich besassen — wir werden auf diese wichtige Eigentümlichkeit zurückkommen — den Namen Gottesfreunde oder Gute Leute (boni homines) trugen; auch sind die Namen „Brüder des Gesetzes Christi", sowie „evangelische Christen"[2]) als selbstgebrauchte Namen unter ihnen nachweisbar.

Es ist ein ganz ausgesprochener Widerwille, der in allen ihren Äusserungen gegen Sonder-Namen, sei es, dass sie von einzelnen Männern, sei es, dass sie von Sonderlehren hergenommen waren, zu Tage tritt, und selbst der Name Waldenser, der für sie im späteren Mittelalter am üblichsten wurde, ist erst von der Zeit an unter ihnen in Aufnahme gekommen, als sich die Nachkommen der alten „Christen" seit 1538 der reformierten Kirche angeschlossen hatten[3]).

---

[1]) Bei Reinerus, Adversus Catharos etc. heisst es nach einer Schilderung der Perfecti: „Ceteri, qui sunt sine ordine, inter eos vocantur Christiani et Christianae". (Max. bibl. Patrum XXV, 278.) — Von den Ketzern am Rhein heisst es im Jahre 1163: „Primus eorum fuit error, quod .... se solos christianos et veros Catholicos arbitrantes, caeteros omnes, qui non essent in secta eorum, haereticos, schismaticos et infideles, Deoque odibiles praedicabant. Fredericq, Corpus Doc. etc. I, 41. — Limborch, Lib. inquis. Tolos. Amst 1692, S. 360 f.: „Vocabant se illi, qui erant de illa societate, fratres." Ebenda: „Gentes persequebantur eos (d. h. fratres) et vocabant eos Valdenses et reputabant eos haereticos." Die Aussagen stammen aus den Jahren 1307—1323. — Dass alle „Patarener", soweit sie nicht Bischöfe, Diakonen u. s. w. waren, „Christen" hiessen s. bei Döllinger Beiträge II, 324. Döllinger a. O.: „Diaconi eliguntur a christianis et ordinantur ab episcopo" etc.

[2]) Die Beweise bei Keller, Joh. von Staupitz, Lpz. 1888 S. 103 f. — Über den hingerichteten Ketzer Albert aus dem Lungau (östlich von Gastein), der sich im Jahre 1285 einen „evangelischen Lehrer" (Prediger) nannte, siehe Mon. Germ. Hist. SS. XI, 810.

[3]) Herzog, Die roman. Waldenser S. 80: „Wir wissen aus den Berichten der katholischen Schriftsteller selbst, dass die Waldenser sich diesen Namen nicht selbst gegeben haben; sie nannten sich Arme, Arme von Lyon" u. s. w. — Selbst noch im Jahre 1535 wird die Bezeichnung „Waldenser" von den provenzalischen Waldensern als nomen invidiosum abgewiesen. Histor. Zts. 1889 S. 57. — In Frankreich, der Schweiz und den Niederlanden kommt der Name Vaudois seit etwa 1450 ausschliesslich zur Bezeichnung von Hexen und Zauberern vor (Vauderie!). Deutsche Zts. für Geschichtswiss. 1890. S. 384 f. — Dass der verketzerte Name „Waldenser"

Bis zum Ende des Mittelalters, ja bis in die Reformationszeit hinein, haben diese Christen die Unterschiede, die unter ihnen vorhanden waren, meist lediglich dadurch gekennzeichnet, dass sie sich nach den Ländern, wo sie ihre Hauptsitze hatten, als „lombardische Brüder“, „romanische Brüder“, „böhmische Brüder“, „Schweizer Brüder“ bezeichneten [1]).

Es war im Grunde ganz natürlich, dass die herrschende Kirche und ihre Vertreter den Religionsgemeinschaften, die sie sich gegenüber fand, den Namen Christen nicht zugestehen wollte; abgesehen davon, dass sie geneigt war, den Gegnern, die das Christentum ganz anders verstanden als sie selbst, die Eigenschaft von Christen überhaupt streitig zu machen, hätte in jenem Zugeständnis unzweifelhaft eine Beeinträchtigung des eignen Christen-Namens gelegen. Die Aufbringung neuer Namen wurde durch diesen Umstand für die Gegner geradezu zum Bedürfnis.

So begreiflich dies ist, so stark ist für die Geschichtsschreibung die Nötigung, zur Kennzeichnung der Partei, um die es sich handelt, einen gemeinsamen Namen in Gebrauch zu nehmen. In der That ist in bestimmten Epochen jedesmal ein bestimmter Sekten-Name in überwiegendem Gebrauch gewesen, und Jahrhunderte lang haben die Namen Manichäer, Katharer, Waldenser alle Sekten zusammenfassend bezeichnet.

Für eine Geschichtsschreibung indessen, deren Grundsatz es ist, die Ketzer wie die Kirchen in gleicher Weise unparteiisch zu behandeln, ist jeder Sekten-Name unbrauchbar; so wenig sie für

---

von deren Freunden überall vermieden zu werden pflegte, auch wo man eine Bezugnahme bestimmt erwarten sollte, hat schon Preger nachgewiesen (Verhältnis der Taboriten zu den Waldesiern etc. München 1887 S. 106 f.).

[1]) Von den vielen Beweisstellen, die sich dafür beibringen liessen, soll hier nur eine erwähnt werden. In einer Handschrift d. Staats-Bibliothek zu München (Clm. 22363 f. 241) aus dem 15. Jahrh. steht aus gegnerischer Quelle folgender Bericht: „Imo ipsi Waldenses constituunt monstrum in natura, qui dicunt, se facere verum corpus (die wahre Gemeinde Christi) et tamen habent tria capita: aliqui enim suorum haeresiarcharum dicuntur romani (die französischen Brüder), alii pedemontani (die italischen), alii vero alemannici, neque aliquis ab altero jurisdictionem sive auctoritatem suscipit neque alterius se subditum confitetur.“ Hier nach Preger, Das Verhältnis d. Taboriten zu d. Waldesiern des 14. Jahrh. 1887. S. 36.

die katholische oder protestantische Kirche Namen gebrauchen darf, welche diese selbst zurückweisen, ich erinnere nur an die eben erwähnten Namen Papisten oder Sakramentierer, so wenig ist sie berechtigt, die Ketzer anders zu nennen als diese sich selbst genannt haben und genannt wissen wollten. Eine unparteiische Geschichtsschreibung darf nur solche Namen wählen, welche die wesentlichen Charakterzüge möglichst treffend zusammenfassen, unter den Ketzern selbst wenigstens gelegentlich nachweisbar sind und niemandes Rechte beeinträchtigen.

Unter diesen Gesichtspunkten ist für die mittelalterlichen Ketzer kein Name zutreffender und berechtigter als die Bezeichnung altevangelische Gemeinden: denn mit Grund heisst es in jenem bekannten Artikel der sog. Wiklefiten des 14. Jahrhunderts: „Das Evangelium ist die alleinige Norm unseres Glaubens und Lebens mit Verwerfung der alttestamentlichen (mosaischen) und nachevangelischen Vorschriften“, und die Katharer sagten von sich aus, dass sie die Beobachtung „der evangelischen und apostolischen Wahrheit“ sich zur Pflicht gemacht hätten [1]).

Auf diese Gemeinden pflegt in älteren wie in neueren kirchengeschichtlichen Werken katholischer und protestantischer Herkunft fast durchweg derjenige Begriff der Kirche Anwendung zu finden, welcher im eigenen Hause üblich ist. Kirche und Gottesdienst sind für diese Betrachtungsweise unzertrennliche Begriffe, und es erscheint daher bei gegnerischen Berichterstattern allgemein die Vorstellung, dass die „Häretiker“ eine Kirche gebildet hätten, die nach ihrer Ansicht als wesentliche Kennzeichen ein Lehrgesetz (Symbol) oder Bekenntnis und bestimmte Sakramente besessen haben muss. Diese Ansicht trifft nicht zu. Die ausserkirchlichen Religionsgemeinschaften waren keine Kirche und wollten keine Kirche im Sinn des alten Bundes oder der römischen Kirche sein; sie bildeten vielmehr einen Bruderbund oder eine Brüderschaft, deren Glieder sich zwar im Sinn des Evangeliums als eine Gemeinde betrachteten, die aber mehr eine Gesinnungs-Gemeinschaft als eine Bekenntnis-Gemeinschaft darstellten und

[1]) Döllinger, Beiträge II, 287.

daher auch den Namen und den Begriff der Kirche nicht auf ihren Bund anzuwenden pflegten[1]).

So grossen Nachdruck diese Christen jederzeit auf ein reges Gemeindeleben legten, so ausgesprochen ist ihre Abneigung gegen die von Menschen aufgesetzten Symbole und Bekenntnisschriften[2]) sowie gegen die Anknüpfung der Heilsvermittlung an Kirche oder Sakramente von jeher gewesen. So sehr ihnen dies von vielen Seiten verdacht ward, so sicherten diese Auffassungen ihnen doch den doppelten Gewinn, dass sie der Heuchelei und Verstellung weniger Vorschub leisteten, und dass sie ihr Gemeindeleben innerhalb der Kirchen im Stillen fortzupflanzen im stande waren.

In den Verfolgungszeiten wurde von dieser Möglichkeit, wie wir sahen, gern Gebrauch gemacht, und unsere römischen Berichterstatter sind voll von Klagen über diese „Füchse", welche nicht wagten, an die Öffentlichkeit zu treten. Nur wenn sie sich stark genug fühlten, heisst es, träten sie aus der Verborgenheit heraus[3]).

---

[1]) Besonders häufig begegnet in den Quellen, welche eine genauere Kenntnis verraten, der Name Societas sowohl zur Bezeichnung der Einzel-Gemeinde wie der Gesamt-Gemeinde. Vgl. Döllinger, Beiträge II, S. 95. 96. 99. — Die Gegner nannten natürlich die Gemeinden auch nicht Kirchen; wohl aber finden sich ausser dem Namen „Sekte" andere merkwürdige Bezeichnungen, nämlich die Namen Schola (Ketzerschule) oder Synagoge. Ausser den Beweisen, die ich früher beigebracht habe (s. Keller, Joh. von Staupitz, Register s. v. Schule u. Ketzer schule) verweise ich auf Mansi, Concilia Germaniae P. XXIII S. 244 (Scholae hereticorum in Trier 1231), auf Hefele, Concilien-Gesch. V, 909 f. (1234), Deutsche Zts. f. Gesch. 1889 S. 298 f., Döllinger, Beiträge II, 255.

[2]) Dies erstreckte sich in den älteren Zeiten — später trat in diesen wie in anderen Punkten eine Annäherung an die Grundsätze und Gewohnheiten der herrschenden Kirchen ein — auf alle Lehrgesetze und Sakramente. Über die Stellung zum Symbolum Apostolicum s. die Aussagen bei Döllinger II, 11. 164. 266; Bibl. Max. Patrum XXV, 266 G und 267 E. Vgl. zu dieser Frage weitere Beweisstellen bei Keller, Joh. v. Staupitz 1888 S. 99 f. u. 343 f. Sicher ist, dass die Waldenser um 1500 das Credo anerkennen. Döllinger II, 365. Im 14. Jahrh. und früher ist der Widerspruch dagegen nahezu allgemein; eine vereinzelte Zustimmung beweist so wenig wie die vereinzelte Übung des Ave Maria, die auch vorkommt.

[3]) Mansi, Coll. Conciliorum XXII, 232: Invaluit damnata perversitas, ut jam non in occulto nequitiam suam exerceant, sed errorem publice manifestent. Die Notiz findet sich zum Jahre 1179. In dieser Zeit hatten die „Ketzer" in Petrus Waldus einen angesehenen Wortführer gefunden. Klagen

Man hat wohl gesagt und gemeint, dass dort, wo kein berufsmässiger Geistlicher und keine Sakramente vorhanden waren, auch keine kirchliche Gemeinde in rechtlichem Sinn vorhanden gewesen sei; eine kirchliche Gemeinde im Sinne des kanonischen Rechts war allerdings nicht vorhanden; aber nach den Begriffen und Rechtsanschauungen dieser Richtungen war die Übung des Sakraments-Kultus eben kein unentbehrliches Kennzeichen einer christlichen Gemeinde; wo man sie zwang, Taufe und Abendmahl einzustellen, war das gemeinsame Gebet der einzige, aber auch ausreichende Kultus [1]).

Es hing diese Auffassung mit ihren wichtigsten Prinzipien eng zusammen. Denn ganz im Unterschied von denen, welche der Ansicht waren, dass die Beziehungen zu Gott nur durch Priester und Sakramente hergestellt werden, waren sie durchdrungen von der Überzeugung, dass es einen innerlichen Verkehr der Menschenseele mit Gott giebt, für dessen Herstellung zwar die Reinheit des Herzens, aber nicht die Sakramente die Voraussetzung bilden. Mochten im Alten Testament die Begriffe der Kirche ihre Begründung finden, so waren sie doch der Ansicht, dass Christus der Welt die höhere Einheit des göttlichen und des menschlichen Daseins verkündet habe, und dass seitdem der Zugang zu Gott jedem reinen Herzen offen stehe, das im Geiste Christi sich ihm naht.

Es ist nicht ohne Interesse, zu beobachten, in welcher Weise die Vertreter der verschiedenen Kirchen und Religionsgemeinschaften diese Christen im Lauf der Jahrhunderte beurteilt haben. Je ablehnender die gesamte Stellung der Beurteiler ist, um so nachdrücklicher pflegen ihnen von diesen gerade solche Eigentümlichkeiten beigelegt zu werden, die den Anhängern der letzteren jeweilig besonders verabscheuenswert erschienen. Dabei ist es denn nicht zu verwundern, wenn im Laufe der Zeit gerade entgegengesetzte Urteile und Ansichten zu Tage gebracht sind und Eigenschaften,

über die „Simulatio“ der Ketzer, über ihren Kirchenbesuch u. s. w. bei Martène, Thes. Anecdot. p. 1782 sowie in d. Max. Bibl. Patrum XXV, 266.

[1]) Bei den südfranzösischen Waldensern ruhten die „heiligen Handlungen“ lange Zeit vollständig; gleichwohl betrachteten sie sich als christliche Gemeinden. Vgl. den Bericht des Barben Morel v. 13. Oct. 1530 bei Dieckhoff, Die Waldenser S. 363 ff.

die sich auszuschliessen pflegen, als allgemeine und wesentliche Kennzeichen der beurteilten Partei hingestellt werden. Je nach dem Bedürfnis der Polemik glaubt der eine Kritiker das Wesen der „Ketzer“ dadurch bestimmen zu können, dass er sie als Pelagianer und Asketen und ihre Gemeinschaft als einen entarteten Mönchsorden bezeichnet, der andere glaubt alles Wesentliche gesagt zu haben, wenn er sie als Libertiner und freigeistige Lüstlinge hinstellt[1]); der eine wirft ihnen revolutionäre Tendenzen vor, die auf den gewaltsamen Umsturz aller staatlichen und sittlichen Ordnung in der Welt abzielten, der andere erklärt sie für quietistische Mystiker, die in tadelnswerter Weltflucht nur dem eignen Seelenheil nachtrachten; der eine sieht in der Absonderung von der allgemeinen Kirche die Verführung des Satans und charakterisiert sie zusammenfassend als Luciferianer, der andere glaubt sie genügend gekennzeichnet zu haben, wenn er sie Manichäer oder Arianer nennt. Es liegt am Tage, dass in allen diesen Urteilen mehr der ablehnende Standpunkt des Sprechenden als die Kennzeichnung des eigentlichen Wesens zum Ausdruck kommt, und dass jeder Versuch einer gerechten Beurteilung sich von den theologischen Kunstausdrücken und schematischer Einschachtelung fern halten und vielmehr die wesentlichen Ideen und Grundsätze im einzelnen prüfen muss.

Wenn man auf den gemeinsamen Besitz religiöser Überzeugungen, welcher bei allen Zweigen dieser Christen und in allen Jahrhunderten wiederkehrt, das Augenmerk richtet, so wird jedem Beobachter zunächst die Thatsache auffallen, dass alle diese ausserkirchlichen Christen-Gemeinden von dem Streben erfüllt sind, das Wesen des ursprünglichen Christentums zur Darstellung zu bringen. Das Vorbild der apostolischen Zeit, wie es in den Evangelien und Episteln seinen Ausdruck findet[2]), ist ihnen die

---

[1]) In der Streitschrift des Reinerus Adversus Catharos heisst es (p. 286): „Sunt in moribus compositi et modesti, cavent a scurrilitate, verborum levitate, mendacio et juramento, casti sunt et temperati in cibo et potu.“ Ähnliche günstige Urteile liessen sich viele zusammenstellen; natürlich gab es auch schlechte Menschen unter ihnen.

[2]) Döllinger II, S. 287. — Petrus Venerabilis wirft den „Petrobrusianern“ vor: Nullos vos libros, nullas vos traditiones Ecclesiae ab ecclesia praeter Evangelium suscipere, sed illi tantum, hoc est Evangelio, fidem vos firmissimam conservare. Max. Bibl. Patr. XXIII p. 1072.

oberste Richtschnur für ihr Denken, Thun und Lassen,[1]) und der Vorwurf, den sie der römischen Kirche machen, besteht darin, dass die Päpste eine neue Kirche an die Stelle der alten gesetzt hätten — eine Kirche, die sich in wichtigen Teilen mehr auf das alte Testament als auf die Evangelien stütze.

Man weiss, welche Bedeutung seit dem 3. und 4. Jahrhundert jene Lehrgesetze und Symbole in der herrschenden Kirche gewonnen hatten, die unter den Namen des apostolischen, nicänischen, athanasianischen u. s. w. Gesetzeskraft erlangt hatten. Es war ja sehr naheliegend, dass die Vertreter der Kirche bei den Verhören bestrebt waren, diese Symbole in die Angeklagten hineinzufragen, aber es zeigte sich regelmässig, dass sie von den Verhörten über die Begriffe und Vorstellungen von der Trinität, der Homousie und Homoiusie u. s. w. wenig erfuhren, was sie befriedigt hätte. Die Betonung dieser dogmatischen Fragen, wie sie in der Kirche üblich geworden war, kannten die Verhörten eben nicht, und die Ablehnung solcher Begriffsbestimmungen lag keineswegs an ihrem Mangel an Gelehrsamkeit, sondern floss aus der Überzeugung, dass das Wesen des Christentums nicht in der Lehre von der Trinität und überhaupt nicht in irgend einem System von Glaubens-Sätzen, sondern in dem Streben nach dem Aufbau des Gottesreichs im Sinne Jesu beschlossen liege.

Das Werk Christi bezog sich nach der bei ihnen überwiegend vertretenen Ansicht nicht bloss auf die Änderung des Verhältnisses der einzelnen Menschenseele zu Gott, sondern auch auf die Beziehungen von Mensch zu Mensch und auf die Durchdringung der menschlichen Gesellschaft mit dem Geiste Christi. Sie glaubten, dass eine Lehre, die die Erreichung der individuellen Seligkeit im Jenseits zum höchsten Zweckbegriff der christlichen Religion macht, dem frommen Egoismus wie dem Pharisäismus Thür und Thore öffne und das Streben nach der Erreichung des allgemeinen Heils oder dem Aufbau des Gottesreichs naturgemäss zurückdränge und abschwäche. Und doch hatte Christus das Reich Gottes als

---

[1]) „Es giebt vielleicht keine einzige Schrift aus den sechs letzten Lebensjahren Wiclifs", sagt Loserth (Gött. Gel. Anz. 1889 Nr. 12 S. 497), „in denen nicht die unbedingte Forderung der Zurückführung der Kirche auf den apostolischen Zustand gestellt wurde." — Über die Bedeutung dieser Forderung in den Taboritenkämpfen s. Preger, Über die Verh. der Taboriten etc. 1887 S. 103 ff.

den vornehmsten Inhalt seiner Botschaft bezeichnet und das Trachten danach zu den wichtigsten Aufgaben derer gezählt, die er als seine Jünger erkannte.

Dieses Reich, dessen Bau sie beginnen wollten, war nach der Lehre Christi, wie sie sie fassten, in seinen Einrichtungen denjenigen der Familie gleich, und in ihm gab es keine andere Zwangsgewalt, als die, welche der Vater gegen seine Kinder zu üben berechtigt und verpflichtet ist. Es war ein Grundgedanke ihrer Lehre, dass wahre Glieder der Gemeinde nur die sein könnten, die aus freiem Entschluss und kraft selbständiger Wahl [1]) ihr beigetreten waren; weder Unmündige noch zwangsweise zugetretene Personen, noch die, die das Gesetz der Bruderliebe offenkundig brachen, waren volle Glieder der Kirche Christi, wie sie sie verstanden.

Diese Grundsätze machten es ihnen unmöglich, irgend eine Person auf dem Wege der Gewalt, sei es unmittelbar oder durch die Hilfe des Staates ihrer Kirche zuzuführen, und damit fiel für sie die Theorie wie die Anwendung des Glaubenszwangs von selbst hinweg; ja, sie mussten folgerichtig in einer Kirche, die diesen wesentlichen Teil der Lehre Christi verleugnete, eine Gegnerin des Christentums, wie sie es fassten, erkennen.

Sie hielten daran fest, dass Christus eine sichtbare Gemeinschaft behufs Stiftung des Gottesreichs gegründet habe und die erziehende und erleuchtende Kraft der Gemeinschaft haben sie stets betont. Aber der Satz, dass die Hoffnung der Seligkeit im Jenseits an die Zugehörigkeit zu ihrer Kirche oder an irgend eine äussere Anstalt oder Veranstaltung gebunden sei, lässt sich bei ihnen als autoritativer Ausspruch nicht nachweisen. [2])

So sehr der Grundsatz, dass die h. Schriften die höchste Richtschnur für Glauben und Leben bilden, all ihr Denken beherrscht, so finde ich doch, dass sie über den Begriff des „Kanons“ wie er seit dem dritten Jahrhundert uns entgegentritt, sich selten in dem gleichen Sinn wie die römische Kirche ausgesprochen haben. Wenn hierin, wie in anderen Punkten, im Lauf der Jahr-

---

[1]) Die Aufnahme in die Gemeinde erfolgte im 14. Jahrh. in Südfrankreich nicht vor dem 18. Lebensjahr; Döllinger, Beiträge II, 236.

[2]) S. Preger, a. a. O. 1887 S. 54.

hunderte sich eine Annäherung an die herrschende Theologie vollzieht, so tritt in den Auffassungen der frühmittelalterlichen Ketzer doch noch ein starker Gegensatz klar zu Tage. Nach der Lehre jener „Gottesfreunde“, die man Bogomilen nannte, ruhte das „von der Weisheit gebaute Haus,“ d. h. die Gemeinde Christi, auf sieben Stützen, nämlich den Psalmen, den Propheten, den Evangelien, apostolischen Schriften, Briefen, der Apostelgeschichte und der Offenbarung Johannis.[1] Hier fehlen also die historischen Bücher des alten Testaments, und es ist deutlich, dass sie darin eben eine Stütze ihres Hauses nicht erkannten.[2]

Die Berichte der römischen Chronisten erzählen wohl, dass die „Waldenser“ alles „für erfunden halten, was nicht durch den Text der Bibel bewiesen werden könne;“ aber soviel ich sehe, berufen sich diese Gemeinden, wenigstens in der älteren Zeit, dort wo sie von ihrer obersten Autorität als Ganzem sprechen, selten auf die „Bibel“, häufig aber auf das „Gesetz Gottes“[3] oder die „Regel Christi“ oder das „Evangelium“ und das „evangelische Gesetz“ oder auch auf die „göttliche Schrift“ (scriptura divina) und das „Neue Testament“,[4] welches sie, wie die Gegner behaupten, wörtlich auswendig können und bis auf den Buchstaben beobachtet wissen wollen mit Hintansetzung wichtiger Teile des Alten Testaments, der Dekretalen und der Kirchenväter.

Neben diesem sog. „Evangelium expressum“ erscheint aber als Richtschnur ihrer Überzeugungen auch das „Gesetz des

---

[1]) Döllinger, Beiträge I, 46.

[2]) Über die gleiche Ansicht der Priscillianisten vgl. Döllinger a. O. 55; derselben Meinung waren nach Döllinger I, 83 Petrus v. Bruys und Heinrich von Toulouse und die Katharer in den slavischen Ländern (a. O. I, 243). Vgl. den Tractatus de heresi Pauperum de Lugduno bei Martène, Thes. Anecdot. V, 1780. — Bei Ebrard, Contra Waldenses (Gretser, Opp. XII, 135) heisst es: Vestrae orationes execrabiles sunt, quum Moysi legem non recipiatis.

[3]) Vgl. das Sendschreiben über den Konvent zu Bergamo (abgedruckt in den Abhdlg. d. K. Bair. Akad. d. Wiss. 1877 S. 234) Nro. 10 u. 13, wo es heisst, die betr. Frage sei zu bestimmen secundum Deum et ejus legem.

[4]) Dass die Paulicianer einen anderen „Kanon“ kannten, als die römische Kirche (ihr Neues Testament enthielt u. a. auch den Brief Pauli an die Laodicäer, der sich auch in den vorlutherischen deutschen Bibeln findet), darüber vgl. Döllinger, Beiträge I, 21.

h. Geistes", d. h. das dem Herzen innewohnende Gesetz, und damit tritt schon hier ein Grundsatz zu Tage, der später in der Lehre vom inneren Wort grosse Bedeutung gewinnen sollte.

Es ist kein Zweifel, dass für diese zurückgedrängten und schwer verfolgten Männer die Versuchung zu allen Zeiten nah gelegen hat, sich von der Welt grollend abzuwenden oder aus der Entsagung, die ihnen aufgezwungen war, eine Tugend zu machen, die ihnen im Himmel sicherte, was die Erde ihnen vorenthielt. In der That sind weltflüchtige Neigungen unter ihnen häufig aufgetreten, und es wäre wunderbar, wenn es anders gewesen wäre. Die Frage ist nur, ob es nicht solche Neigungen in jeder Kirche giebt, und ob diese „gesetzliche Richtung" ein wesentliches oder ein zufälliges Merkmal bildet. Was die erste Frage anbetrifft, so hat es noch nie eine grössere Religionsgemeinschaft gegeben, die nicht in den bei ihr üblichen Formen ihre Konvente oder ihre Konventikel gehabt hätte; selbst die Kirche Luthers, dessen Lehre der „Weltflucht" am schärfsten gegenüber steht, hat in ihrem Schoss zahllose weltflüchtige Gemüter besessen und wird sie stets besitzen, zumal in den Zeiten und den Ländern, wo äusserer Druck auf ihren Bekennern lastet. Es würde also darauf ankommen, nachzuweisen, dass die „gesetzliche Richtung" den älteren Evangelischen als wesentliches Kennzeichen anklebt, und dieser Nachweis wird nicht gelingen. Schon unter den sog. Bogomilen findet sich die Lehre, dass die Gnade Gottes nicht nach den Werken, sondern nach dem Mass des Glaubens gegeben werde[1]), und die Katharer lehrten, dass jedermann durch und in seinem Glauben die Seligkeit erwerbe. Über den Begriff des „Gesetzes Christi" aber finden sich sowohl bei Wiclif, der den Ausdruck oft und mit Nachdruck gebraucht,[2]) wie namentlich bei Joh. von Goch, so unzweideutige Bestimmungen, dass für den unparteiischen Betrachter jede Möglichkeit verschwindet, aus diesem Wortgebrauch, auf den wir unten zurückkommen werden, den Vorwurf der

---

[1]) Döllinger, Beiträge I, 50.

[2]) Wiclif, Sermones etc. London 1889 III, 350: „Lex Christi, expressata in Evangelio (cum sit essentialiter Deus ipse) est per se sufficiens etc., vgl. III, 351. — Sehr eingehend handelt W. über das Gesetz Christi in seiner Schrift De civili Dominio, hrsg. v. R. L. Pooll 1885. Es heisst darin u. a.: „Es steht dem Christen nicht zu, dem Gesetz Christi andere Satzungen beizumengen, denn diese sind nur eine Last für die Kirche."

„Möncherei“ zu begründen. „Gehen wir“, sagt G. Lechler, „auf die ethische Anschauung Gochs über, so fasst er das Evangelium als sittliches Gesetz auf, und insofern scheint er ganz auf dem römisch-katholischen Standpunkt zurückgeblieben zu sein. Das ist aber nur Schein. Sobald wir der Sache näher treten, entdecken wir hier echt reformatorische Gedanken. Das evangelische Gesetz (oder das „Gesetz Christi“) ist nach Goch ein Gesetz der Freiheit und hiermit zugleich der Liebe, ein Gesetz des Herzens, d. h. der inneren Willensbestimmung und nicht ein Gesetz der Werke, wie das mosaische.“[1])

Gleichwohl mag, wie schon bemerkt, eingeräumt werden, dass für diese Christen die Versuchung nah lag, mehr den Gebotswillen Gottes, als seinen Heilswillen zu betonen und das Evangelium oder den Glauben und seine Bedeutung für das Seelenheil des einzelnen nicht immer mit dem Nachdruck hervorzuheben, der z. B. bei Paulus dem Glauben gegeben wird. Indessen ist es ja bekannt genug, dass die Zurückstellung des Gebotswillens Gottes hinter den Glauben ebenfalls Versuchungen aller Art mit sich bringt, und der Satz, dass „gute Werke schädlich sind zur Seligkeit“, ist auf diesem Standpunkt in der Theorie zwar nur vereinzelt, aber in der Praxis um so häufiger nachweisbar; die Gefahr des Manichäismus ist bei dieser Auffassung ebenso nahe liegend, wie bei der andern der Ebionitismus und die Werkgerechtigkeit.

Es ist ein vergebliches Bemühen, das kennzeichnende Merkmal dieser Christen in irgend einem Symbol oder Lehrsystem zu suchen; Glaubensbekenntnisse, von denen wir überhaupt erst am Ende des 15. Jahrhunderts (und zwar zuerst unter den böhmischen Brüdern) etwas hören, haben, wo sie aufgestellt wurden, eine gewissenbindende Kraft nicht besessen, sondern nur als Zeugnisse des Glaubens gegenüber denjenigen staatlichen und kirchlichen Autoritäten gegolten, die von ihnen Rechenschaft über ihre Meinungen verlangten. Der Anspruch, dass die Seligkeit an diesen oder jenen Glaubenssatz gebunden sei, ist von ihnen als Gemeinschaft, soviel ich weiss, niemals erhoben worden. Haben sie aber keine wesentlichen oder kennzeichnenden Grundsätze, an die sie

[1]) Joh. von Wiclif, Lpz. 1873. II, 519.

die Mitgliedschaft der Gemeinde banden, besessen? Es wäre sehr verkehrt, dies anzunehmen.

Es ist innerhalb der bestehenden Kirchen ein anerkannter Satz, dass der Begriff der Kirche einen der wesentlichsten, wenn nicht den wesentlichsten Teil eines jeden Systems bildet. Angesichts dessen ist es doch eine wichtige Thatsache, dass der Begriff der Gemeinde und die mit ihm zusammenhängenden Grundsätze der Gemeinde-Verfassung in ein und derselben Gestalt seit den ersten Jahrhunderten bei ihnen wiederkehren, so dass eben dieser Begriff die Eigenart derjenigen Christen bildet, die wir unter dem Begriff der altevangelischen Gemeinden zusammenfassen — gleichviel ob sie in den Streitschriften der Gegner unter den Namen der Gnostiker, Manichäer, Paulicianer, Bogomilen, Katharer, Waldenser u. s. w. auftreten. Mit dieser Begriffsbestimmung wird zugleich ein sicherer Massstab dafür gewonnen, wie weit die „Ketzer“ des Mittelalters, deren es ja verschiedene gegeben hat, als Zweige eines Stammes zu betrachten sind und wie weit nicht.

Im allgemeinen lässt sich der Gemeindebegriff und die Gemeinde-Verfassung der altevangelischen Gemeinden daran erkennen, dass in ihnen dieselben Grundsätze und dieselben Ordnungen festgehalten sind, wie wir sie heute im Anschluss an die apostolischen Konstitutionen und die „Lehre der zwölf Apostel“ als die Einrichtungen der ältesten Christen-Gemeinden kennen.

Einer der unterscheidenden Sätze, auf die sich ihre Eigenart gründet, war die Überzeugung, dass die Worte Christi — die Herrenworte —, in denen sie die Norm ihres Glaubens erkannten, nicht blos Zusagen und Verheissungen oder Regeln des religiösen und sittlichen Lebens, sondern auch unabänderliche Anweisungen in Sachen der Gemeinde-Ordnung enthielten. Dass das Neue Testament an allen den zahlreichen Stellen, wo von den Aposteln, Bischöfen, Diakonen u. s. w. die Rede ist, eine abgethane alte Urkunde sei, konnten sie nicht einsehen; sie hielten sich an die h. Bücher nicht blos in Sachen der Lehre, sondern auch in betreff der von den ältesten Christen beobachteten und von den Aposteln nach Christi Weisung angeordneten Gemeinde-Verfassung gebunden.

Es ist in den Schriften dieser Parteien oft von der „rechten Gemeinde oder Kirche“ die Rede; aber wo dieser Ausdruck vorkommt, deckt er sich weder mit dem Begriff der „alleinselig-

machenden Kirche" noch der „rechtgläubigen Gemeinde", sondern die rechte Gemeinde ist einfach die, die die Gemeinde-Ordnung hält, wie sie in den Befehlen Christi und der Apostel gegeben ist, und die mit den ältesten Gemeinden durch ununterbrochene Gemeinschaft oder die rechtmässige Folge der Bischöfe in thatsächlicher Verbindung geblieben ist. Das war eine rechte und vollkommene Gemeinde, die im Verbande der altüberlieferten Verfassung stand und gegründet war.

Der Natur der Sache nach kam es dabei nicht sowohl auf die Beibehaltung gewisser Namen, als auf die Sache an, und in den Zeiten der Verfolgung blieb auch in diesem Punkte die Möglichkeit offen, weltliche Formen zu finden, sobald nur das Wesen der Sache gewahrt wurde.

Zunächst stand es nun auf Grund der h. Schriften für sie fest, dass es nicht in Christi Absicht gelegen habe, im Sinn des Alten Testamentes eine Priesterkirche, noch im Sinn des Heidentums eine Staatskirche zu begründen, dass er vielmehr die universitas fratrum (wie sie sagten), d. h. die Gemeinde zur Trägerin der Verfassung und zur Inhaberin der leitenden Gewalt bestimmt habe. Unabhängig von ihr und als Gegengewicht gegen demokratische Willkür bestand nur das Kollegium der „Gottesfreunde", das sich durch Zuwahl ergänzte; alle anderen Stufen der geistlichen Ämter gingen aus freier Wahl der Gemeinde oder ihrer Vertreter unter Mitwirkung der Bischöfe hervor.

Während, wie wir sahen, bei diesen Christen in Fragen der Glaubenslehre grosse Weitherzigkeit herrschte, ist in Sachen der Organisation eine feste und kunstvolle Gliederung des Ganzen nachweisbar.

Auf der untersten Stufe der hierarchischen Ordnung standen die Beamten der Einzelgemeinde. Die Stufenleiter begann mit dem Amt der Diakonen, die von den „Christen" gewählt wurden. Aus ihrer Zahl gingen die „Ältesten" (Presbyteri) oder „Diener" (Ministri) hervor, sofern sie mindestens sechs Jahre Diakonen gewesen waren, d. h. die Lehrer und Prediger, die aber das Recht zur Vollziehung der h. Handlungen in der Regel nicht besassen[1]. Die

[1] Döllinger II, 129: „Qui presbyter, sic ordinatus, non potest celebrare missam (d. h. das Abendmahl austeilen), sed solum audire confessiones, nec poenas peccatorum remittere."

Mitglieder der früheren Stufen wählen den Bischof oder Senior, der gelegentlich auch wohl Major genannt wird und der alle Ritualformeln der gottesdienstlichen Handlungen kennt und übt. Die Bischöfe waren, sofern sie nicht dem gradus apostolicus (s. unten) angehörten, ebenfalls Beamte der Einzelgemeinde[1]) oder eines Bezirks von Einzelgemeinden.

Ausserhalb dieser Stufenleiter standen die Beamten der Gesamtgemeinde, die ein in sich geschlossenes Ganze bildeten, die sog. Gottesfreunde.

Keine Einrichtung dieser Christen ist merkwürdiger, keine auch ist den Gegnern zu allen Zeiten unverständlicher und auffälliger gewesen als diese. Die Gottesfreunde besassen ihre besondere Lebensordnung und ihre besondere Tracht, sie hatten eine feste „Regel" und strenge Vorschriften in Bezug auf Fleischgenuss, Ehelosigkeit und Armut; sie waren verpflichtet, vor dem Eintritt in das Collegium oder die Sodalität der Apostel all ihr Gut den Armen zu geben und auf die Gefahr der Tötung hin die Pflichten ihres Amtes zu erfüllen. Während die „Brüder" im Fall der Not und des Zwangs im Stillen leben konnten, mussten die Apostel als Bekenner und Märtyrer alle Not und Verfolgung über sich ergehen lassen. Was Wunder, dass den Gegnern die „Gottesfreunde" als die eigentlichen Ketzer erschienen, und dass man alle Gewohnheiten und Pflichten dieser Wanderprediger als Sitten und Rechte der „Katharer" und „Waldenser" überhaupt zu betrachten sich gewöhnte. Eine unglaubliche Verwirrung ist dadurch in den älteren Berichten entstanden und ohne klare Scheidung und Trennnng des Verschiedenartigen ist hier, wie ich bereits früher betont habe[2]), kein sicheres geschichtliches Ergebnis zu erzielen.

Es ist kein Zweifel, dass mancherlei äussere Ähnlichkeit zwischen dem römischen Mönchtum und dem Apostel-Colleg dieser Christen vorhanden war; ebenso gewiss aber ist, dass ein tiefer

---

[1]) Episcopus unusquisque per singulas civitates constituitur, qui viris et mulieribus suae sectae praeest, ipsos secundum arbitrium suum disponendo (Döllinger II, 279). — Übrigens werden in den Quellen die Beamten der Einzelgemeinde öfters mit denen der Gesamtgemeinde zusammengeworfen; auch bei den letzteren gab es Diakonen und Presbyter (s. unten).

[2]) Vgl. Keller, Die Reformation etc. 1885 (Register unter Apostel); dazu Keller, Johann v. Staupitz 1888 S. 83 f.

grundsätzlicher Unterschied bestand, der in ihren besseren Zeiten den wandernden Predigern völlig klar gewesen sein dürfte.

Wir wissen aus der „Lehre der zwölf Apostel“, dass das zweite Jahrhundert die uralte Einrichtung der wandernden Apostel noch kannte, dass mithin die Apostel von diesen Christen als dauernde Einrichtung der Kirche betrachtet wurden.

In der That ist es klar, und die ältesten Ausleger der h. Schriften haben es wohl gewusst, dass ein bestimmter Unterschied zwischen denjenigen Befehlen zu machen ist, welche Christus an alles Volk gerichtet und denen, die er seinen Jüngern im engeren Sinne gegeben hat. Anweisungen wie sie Matth. 10, 1 ff., Marc. 6, 7 ff., Luc. 9, 1 ff. und 10, 1 ff. vorliegen, können unmöglich für alle Christen bestimmt sein, und wir sehen denn auch, dass die Apostel Christi danach strebten, genau zu erfahren, was Christus für sie allein gesagt, und was er allem Volke befohlen hatte.

Nachdem die römische Kirche die alte Gemeinde-Verfassung und mit ihr zugleich das altchristliche Apostolat aufgegeben und eine der Verfassung des römischen Staates nachgebildete Organisation eingeführt hatte — eben hiermit konstituierte sie sich als die römische Kirche — war für sie die Möglichkeit verschwunden, die apostolische Regel, wie sie sich Matth. 10, 1 ff. findet, in der Weise der älteren Zeiten auszulegen. So wurden aus den betreffenden Geboten des Evangeliums die evangelischen Ratschläge, die angeblich für alle diejenigen gegeben waren, welche einen höheren Grad der Vollkommenheit als die übrigen sich erwerben wollten. Damit war die Idee des Mönchtums gegeben und die altchristlichen Grundgedanken verlassen.

Im Gegensatz hierzu hielten die Brüder daran fest, dass die bezüglichen Anweisungen Christi Befehle seien, die für einen bestimmten Grad der hierarchischen Ordnung bestimmt waren, dessen Vertreter jene Pflichten freiwillig auf sich nahmen — nicht weil sie darin ein gerecht machendes Werk erkannten, sondern weil die Pflichten des Amtes, welches Christus eingesetzt hatte, es so mit sich brachten.

Ebenso wie die Festhaltung der uralten Einrichtung des Apostolats ein kennzeichnendes Merkmal der Christen ist, deren allgemeine Charakteristik wir hier zu geben versuchen, so ist auch die Lehre von den drei Wegen oder Gesetzen und den drei

Stufen eine eigenartige, nur hier vorkommende Eigentümlichkeit, die wir hier freilich nicht im einzelnen erörtern, sondern nur berühren können.

Die drei Wege oder Gesetze sind das Gesetz der Natur, das Gesetz Mose und das Gesetz Christi.[1])

Das Gesetz der Natur umfasst die Gebote, die in aller Menschen Gewissen sich ankündigen und offenbaren; auch die Heiden kennen dies Gesetz und die Besseren unter ihnen befolgen es.

Das Gesetz Mose ist nicht in unserem Sinn das „mosaische Gesetz“, sondern es ist ein anderer Ausdruck für die zehn Gebote.

Ausser diesen Gesetzen hat Christus seiner Gemeinde noch besondere Anweisungen gegeben und alle, die derselben als Brüder angehören, sollen dasselbe erfüllen: Gal. 6, 1 steht geschrieben: „Liebe Brüder . . . Einer trage des anderen Last, so werdet Ihr das Gesetz Christi erfüllen,“ d. h. das Gesetz der Bruderliebe in dem Sinn, in welchem es Christus gelehrt und verkündigt hat.

Dieser eigentümliche Ausdruck bildet eines der wichtigsten Kennzeichen dieser Christen, und welchen Wert sie ihm beilegten, erhellt aus dem Umstand, dass sie sich, wie wir sahen, noch im 15. Jahrhundert Brüder des Gesetzes Christi nannten.

Es konnte nicht ausbleiben, dass ihre Gegner dieses leicht misszuverstehende Wort benutzten, um ihnen die Absicht unterzulegen, dass sie aus dem Evangelium und der frohen Botschaft ein neues Gesetz machten — ein Vorwurf, der in dieser Allgemeinheit ausgesprochen ganz unrichtig ist und mit ähnlichem Recht auch Paulus gemacht werden könnte.

Wie sich die Entwicklung der Menschheit in den Stufen der drei Gesetze vollzieht, so bestimmen sie auch den Entwicklungsgang der einzelnen Menschenseele, der durch drei Stufen oder Grade gekennzeichnet wird.

Über diese Einteilung findet sich die erste bis jetzt bekannte ausführliche Nachricht in einem Schreiben des Klerus von Lüttich an Papst Julius' II. aus dem Jahre 1145.[2]) Dort heisst es, dass die Sekte der Katharer „abgeteilt sei in Grade“; der

---

[1]) Eine Beschreibung findet sich z. B. in der Noble Leyczon; dazu vgl. G. Glanz, Das Alter der Waldenser-Sekte 1878 S. 25.

[2]) Abgedruckt bei Fredericq, Corpus documentorum inquisitionis Neerlandicae. Gent 1889 S. 31 f.

erste Grad umfasse die „Hörer", der zweite die „Glaubenden", der dritte die „Christen."[1])

In Bezug auf die Namen und die Begriffsbestimmung der drei Grade begegnen uns mannigfache Schwankungen und Abwandlungen; im allgemeinen aber bezeichnet der erste Grad diejenigen Personen, die zur Gemeinde in einem rein äusserlichen Verhältnis stehen, keinen Anteil an den heiligen Handlungen besitzen und lediglich die Predigt hören; dies können sowohl Kinder der Gläubigen wie aussenstehende Personen sein. Der zweite Grad umfasst diejenigen, die nicht bloss am Gebetskultus, sondern auch am Sakraments-Kultus der Gemeinde teizunehmen berechtigt sind, die Glaubenden; der dritte die Christen im engeren Sinn.

Ebenso wie die Brüder waren auch die Beamten der Einzelgemeinde in drei Stufen gegliedert, die, wie wir sahen, in der Regel als Diakonen, Diener des Worts und Bischöfe bezeichnet zu werden pflegten.

Endlich gab es auch unter den Christen, die die „Regel Christi" angenommen hatten, drei Staffeln, die unter wechselnden Namen in den Quellen erscheinen. Die Gesamtheit dieses Grades wird als gradus apostolicus (Döllinger II, 100. 289) oder gradus perfectionalis (II, 98 f.) bezeichnet. Mitglieder desselben konnten nur diejenigen sein, die sich den strengen Vorschriften des apostolischen Lebens unterwarfen und damit in den Grad der Perfecti eintraten. Die erste Stufe hiess Perfecti Novellani (Döllinger II, 92), die zweite Perfecti Sandaliati (Döllinger a. O.); an der Spitze des Ganzen stand der Major oder Majoralis. Auch wird dieser

---

[1]) Haeresis haec diversis distincta est gradibus; habet enim auditores, qui ad errorem initiantur, habet credentes, qui jam decepti sunt, habet christianos suos; habet sacerdotes, habet et caeteros praelatos sicut et nos. Hujus haeresis nefandae blasphemiae sunt, quod in baptismo peccata remitti negat, quod sacramentum corporis et sanguinis Christi inane reputat, quod per impositionem pontificalis manus conferri nil asseverat, quod neminem Spiritum Sanctum accipere credit nisi bonorum operum praecedentibus meritis, quod conjugia damnat, quod apud se tantum ecclesiam catholicam esse praedicat, quod omne juramentum velut crimen judicat. Et tamen, qui hujus sceleris sectatores sunt sacramentis nostris ficte communicant ad nequitiae suae velamentum. In dieser Schilderung sind wie gewöhnlich die „Regeln" der Gottesfreunde (Ehelosigkeit etc.) mit der Lehre der „Christen" zusammengeworfen.

Grad zusammenfassend als Sandaliati oder Magistri bezeichnet[1]) und die erste Stufe heisst Magistri minores, die zweite Magistri majores oder auch Filii majores und Filii minores, während der Majoralis Pater heisst.

Aus diesem Grade gingen die Beamten der Gesamtgemeinde hervor und die Capitula generalia, die von diesen gehalten zu werden pflegten[2]), bildeten die höchste Instanz der Gemeinschaft. Die Hierarchie dieser Grossbeamten[3]) hatte natürlich mancherlei Ähnlichkeit mit der hierarchischen Ordnung der Einzelbeamten und wie der Bischof auch wohl Major hiess, so wurden die Magistri minores auch wohl Diaconi und die Magistri majores Presbyteri genannt. In der That waren die „Diakonen" die Diener und Begleiter der Majores[4]), besonders auf ihren Wanderfahrten und Reisen, die den vornehmsten Teil ihrer Thätigkeit bildeten.

Das Wahlsystem der Grossbeamten war, wie es scheint, dasselbe, wie bei den Einzelbeamten; insbesondere steht es fest, dass der Majoralis aus der Zahl der Presbyter dieses Grades gewählt wurde, dass er aber der Handauflegung eines in gleichem Range stehenden Beamten bedurfte. „Nach der Wahl" — so erzählen

---

[1]) Döllinger II, 92: Sandaliati sunt illi, qui sacerdotes, magistri et rectores dicuntur totius haereticae pravitatis . . . Item sandaliati non tenent pecuniam et sotulares decollatos seu perforatos super pedes in dictis sandaliis. Et quodquod per ipsos sandaliatos ordinatur . . . ab omnibus inferioribus irrefragibiliter observatur et eisdem tamquam capitibus obediunt.

[2]) Döllinger II, 95: Quarto sciendum est, quod praedicti haeretici perfecti semel in anno in quadragesima vel circa celebrant concilium vel capitulum generale in aliquo loco Lombardiae vel Provinciae . . . In quo etiam capitulo credentes non admittuntur, nec perfecti haeretici juvenes nec mulieres quamvis sint perfectae et antiquae . . . .

[3]) Döllinger II, 104: Majoralis ubique potest praedicare et alia sacramenta ministrare sociis suis. Der Name „socii" und „societas" scheint hier der gebräuchlichste gewesen zu sein.

[4]) Döllinger II, 289: „Diaconus efficitur de eorum statu (d. h. des unmittelbar vorher genannten Ordo et gradus apostolorum) cum voto quod facit paupertatis, castitatis et obedientiae, nec ante receptionem dicti ordinis aliquis est perfectus in eorum statu, sed alii, qui non ordinantur, vocantur credentes et amici eorum, a quibus etiam recipiunt (scil. perfecti) sustentationem; ad diaconum autem pertinet, ministrare tam Majori quam Presbyteris necessaria corporis, non tamen habet potestatem audiendi confessiones."

unsere Quellen[1]) — „knieten die Wähler nieder und beteten das Vater Unser und während des Gebets hielten sie die Hände verschlungen, so dass jedesmal die Daumenseite der Hand unter dem Kinn lag."

Wenn auch in Bezug auf Namen und Zuständigkeit der Glieder dieser hierarchischen Ordnung bei der Natur unserer Quellen, denen meist die klare Einsicht in die Zusammenhänge fehlt und bei dem Dunkel, mit dem die Brüder selbst sich umgaben, noch Manches unklar ist, so steht doch fest, dass die Verfassung sich in neun Stufen aufbaute und dass die oben geschilderte Teilung zwischen den Beamten der Einzelgemeinde und der Gesamtgemeinschaft der einzelnen Länder und Stämme vorhanden war. Sie sind, wie es in einem alten waldensischen Gedicht heisst, die „Träger des Lichts" und die „Säulen der Kirche", auf denen der Tempel der Weisheit ruht. Auch kehrt die Idee der neun Stufen gerade in den bekanntesten Schriften der Partei an manchen Stellen wieder[3]).

Von dem unbekannten Verfasser der sog. „deutschen Theologie", deren Zusammenhang mit den älteren religiösen Volksbewegungen des Mittelalters anerkannt ist und schon dadurch bewiesen wird, dass sie in Übereinstimmung mit den „Ketzern" die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen bezweifelt, werden (im XIV. Kapitel) die drei Stufen folgendermassen beschrieben: „Nun soll man wissen, dass Niemand kann erleuchtet werden, er sei denn zuvor gereinigt oder geläutert und geledigt. Auch kann Niemand mit Gott vereinigt werden, er sei denn zuvor erleuchtet. Und darum giebt es drei Wege: zum ersten die Reinigung, zum andern die Erleuchtung, zum dritten die Vereinigung. Die Reinigung gehört dem anfangenden oder büssenden Men-

---

[1]) Döllinger II, 111 f.: „Quo facto omnes genua flectunt dicentes Pater noster; et dum dicunt Pater noster tenent manus junctas positis pollicibus sub mento. (Urkunde aus Südfrankreich, Anfang des 14. Jahrh.). — Diese Verschlingung der Hände war auch bei feierlichen Aufnahme-Handlungen üblich (Döllinger II, 5), wobei der Leiter des Aufnahme-Aktes das Evangelium Johannis 1,1 verlas von „In principio" bis „caro factum est et habitavit in nobis."

[2]) v. Zezschwitz, Die Katechismen der Waldenser etc. 1893, S. 205 f.

[3]) z. B. in dem Büchlein „Von den neun Felsen" (s. Keller, Die Reformation S. 133); auch in einem Strassburger Edikt von 1317 gegen die „Begharden" kehren sie wieder (Reformation S. 201).

schen zu und geschieht auch auf dreifache Weise ..... Die Erleuchtung gehört dem zunehmenden Menschen zu und geschieht auch in dreifacher Weise ... Die Vereinigung betrifft die vollkommenen Menschen und geschieht auch in dreierlei Weise .....“

Dreimal drei Stufen waren es also, die die Grundlage in der äusseren Verfassung und Ordnung der Brüderschaft bildeten und die für die einzelne Menschenseele die Leiter der Vollkommenheit darstellten. Unzweifelhaft spiegelt sich hierin der Glaube an die besondere Bedeutung der Dreizahl, wie ihn schon die ältesten Christen kannten.

Diese Dreiteilung ist für die Organisation wie für die Glaubenslehre der altchristlichen und altevangelischen Gemeinden aller Jahrhunderte von grundlegender Bedeutung geworden. Wir besitzen einen sog. Waldenser-Katechismus aus dem 15. Jahrhundert in böhmischer Sprache, der den Titel führt: „Schrift der dreierlei Fragen, die ersten für die Anfangenden, die zweiten für die Fortschreitenden, die dritten für die Vollkommeneren u. s. w.“ Es sind dies drei Katechismen, deren erster unter dem Namen der „Kinderfragen“ ins Deutsche übersetzt und in mehreren Auflagen als „Katechismus der böhmischen Brüder“ bekannt geworden ist[1]).

Es trifft sich glücklich, dass es gerade Comenius gewesen ist, der uns in einer der von ihm herausgegebenen Schriften folgende Darstellung der drei Stufen erhalten hat: „Das Volk oder ihre Zuhörer haben unsere Vorfahren dreifach ... zu teilen gepflegt: nämlich in die Anfangenden (Incipientes), die Fortschreitenden (Proficientes) und die Vollkommenen (Perfecti) oder die auf dem Weg dahin Begriffenen (s. Hebr. 5, 13; 1. Cor. 2, 6 und Isid. Lib. 2 Eccl. c. 21[2]).“

---

[1]) Vgl. Jos. Müller, Die deutschen Katechismen der böhmischen Brüder (Mon. Germ. Paedagogica IV) 1887 S. 77.

[2]) Die Stelle findet sich in der zuerst in Lissa (1632) zum Druck beförderten Schrift: Ratio disciplinae ordinisque ecclesiastici in Unitate Fratrum Bohemorum, die nicht von Comenius verfasst, sondern von der Brüder-Synode zu Zerawic entworfen worden ist; sie lautet: „Populum seu auditores suos majores nostri .... trifariam juxta gradus laborum, circa illos iustituendos, partiri soliti sunt: nempe in Incipientes, Proficientes et Perfectos, sive ad perfectionem tendentes (vid. Hebr. 5, 13 f.; 1. Cor. 2, 6 et Isid. lib.

Der Gedanke, der dieser Einteilung zu Grunde liegt, ist der, dass der Mensch der Entwicklung zum Guten fähig und bedürftig ist und dass eine Hauptaufgabe der christlichen Gemeinschaft in der Beförderung dieser Entwickelung gelegen ist. In jedem Menschenherzen schlummert nach dieser Anschauung ein Funke des ewigen Lichts, der, wie verschüttet er auch durch Sünde und Schuld sein mag, zur reinen Flamme oder zur inneren Erleuchtung (wie sie sagten) emporgehoben und entzündet werden soll und kann.

Der Weg, der nach ihrer Auffassung zu dieser Erleuchtung führt, ist oft und vielfach von ihnen beschrieben worden: es ist der Weg, den Christus gegangen ist, der Weg der Demut, der Nächstenliebe und der Gelassenheit, d. h. der leidenswilligen Ergebung, die jede persönliche Rache ausschliesst und verbietet.

Aus diesen Auffassungen erklärt sich auch die besondere Betonung, die sie der Entwicklung und Erziehung der einzelnen wie der Menschheit beilegten, und die Thatsache, dass die Brüder seit alten Zeiten sich der Erziehung und der Erziehungslehre eifriger angenommen haben als irgend eine andere Religionsgemeinschaft.

Tief durchdrungen von dem Wert jeder Menschenseele wie sie es waren, waren sie erfüllt von dem Streben, den Weg des Lichtes allen Menschen zu zeigen, gleichviel ob die Irrenden wie die Heiden nur das „Gesetz der Natur“ oder wie die Juden nur das „Gesetz Mose“ kannten.

Die Ziele, welche sie zunächst im Kreise der „Brüder“ der Verwirklichung zuführen wollten, galten ihnen im weiteren Sinn

---

2 Eccles. cap. 21). Incipientes sive Initiales sunt, qui Catechesin et prima Religionis elementa discunt; ut sunt pueri, Pastorum jam curae a Parentibus traditi. Nec non adulti ab Idololatris accedentes vel alias neglecti, qui, si Ministrorum inter Fratres curae se permittunt, institui prius probarique solent. (Hebr. 5, v. 11, 12, 13, 14.) Proficientes sunt, qui religionis elementa jam edocti, in pastoralem curam suscepti ad omnium in Ecclesia mysteriorum participationem admissi, magis magisque in agnitione voluntatis Dei, ejusque practica observatione se exercent; atque in ecclesiae ordine se continentes sanctificationem suam custodiunt (2. Cor. 7, 1; Hebr. 6, 1). Perfectos appellarunt rerum divinarum cognitione notabiliter auctos inque Fide, Charitate et Spe adeo roboratos, at alios jam quoque illuminare, illisque in ordine continendis praefici possent (Röm. 15, 14; 1. Cor. 2, 6; Phil. 3, 15). Hier nach Müller a. O. S. 77.

auch für die ganze Menschheit. Die Erkenntnis der christlichen Wahrheit, wie sie sie fassten, sollte ihrem Wunsche nach allen zugänglich werden, und es ist sehr merkwürdig, dass bei diesen „Ketzern“ durch alle Jahrhunderte hindurch ein ökumenischer, die ganze Menschheit umfassender Zug nachweisbar ist, der sie in ihrer grossen Mehrheit über jeden Sektengeist erhob. Seit alten Zeiten war es ihre Freude gewesen — wir sehen diesen Zug an allen ernsten Geistern dieser Richtung, auch an Comenius — im Streite der Parteien mehr das Verbindende als das Trennende zu betonen; bei allem Nachdruck, mit dem sie ihre Eigenart vertreten und festhalten, war ihnen doch eine Weitherzigkeit eigen, die stets auf das Wesentliche der Religion, nicht auf Nebenpunkte gerichtet war; wenn irgend eine Religionsgemeinschaft so sind gerade sie der Lösung der schwierigen Aufgabe näher gekommen: religiöse Wärme mit freisinniger Duldung zu verbinden.

Friedrich Albert Lange als Philosoph und Pädagog.

Von

O. A. Ellissen.

I.

In den zwanziger und dreissiger Jahren unseres Jahrhunderts stand die Idealphilosophie in der Gestalt des Hegelschen Systems auf der Höhe ihres Ansehens und hatte in Preussen die Geltung einer Staatsphilosophie. Philosopheme, in welchen nicht das Sein durch das Nichtsein gesetzt und das Positive aus der Negation gewonnen wurde, hiessen in offiziellen Erlassen „seicht und oberflächlich“,[1] und ein ähnliches, wenn auch nicht so unbestrittenes Ansehen wie Hegel auf dem politisch-historischen Gebiete, genoss Schelling beim Publikum eine Zeitlang auf dem naturwissenschaftlichen. Aber der masslosen Überschätzung folgte rasch eine ebenso masslose Unterschätzung. Von sehr verschiedenen Seiten erfolgten die heftigsten Angriffe. Kein Ausdruck war Schopenhauer stark genug, wenn es galt die Universitätsphilosophie und ihre drei Koryphäen Fichte, Schelling, Hegel zu verunglimpfen; aber der letztere mit seiner „Bierwirtsphysiognomie“ war der bestgehasste, während Schelling wenigstens eine gewisse Begabung nicht abgesprochen wurde. Dieser umgekehrt war die rechte bête noire für die jüngeren Vertreter der Naturwissenschaft, die ihrerseits von dem freundlichen Frankfurter Philosophen als Apothekergehülfen und Barbiergesellen charakterisiert wurden. Schopenhauer blieb bekanntlich Jahrzehnte hindurch unbeachtet, während die Chemiker und Physiologen populär wurden und unter lautem Beifall des Publikums die „Kelle der Metaphysik“ ergriffen, indess die paten-

[1]) Lange, Gesch. des Materialismus II, p. 73.

tierte Baumeisterin schlief oder zu schlafen schien.[1]) Rasch folgten sich in den fünfziger Jahren die Werke von Moleschott (Kreislauf des Lebens), Vogt (Bilder aus dem Thierleben), Büchner (Kraft und Stoff); und welche zünftigen Philosophen hätten sich ähnlicher litterarischer Erfolge rühmen können? Wer nicht mit den Materialisten ging, war ein wegen seines „Köhlerglaubens" bemitleidenswerter Obscurant. Jede epochemachende naturwissenschaftliche Entdeckung wie die Darwinsche Entwicklungslehre und die mechanische Wärmetheorie (die ja erst lange nach ihrer Entdeckung zur Anerkennung gelangte), konnte Büchner mit gutem Recht als Bestätigung seines Programms in Anspruch nehmen. Muss also dies Programm nicht ganz vortrefflich sein?

„Ja und nein" werden wir antworten, wenn wir in drei Worte fassen wollen, was Friedrich Albert Lange in den zwei Bänden seiner trefflichen „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart" ausführt. Der Materialismus ist eine durchaus berechtigte und höchst brauchbare naturwissenschaftliche Maxime — eine Maxime, die denn auch Lange selbst in Psychologie, Pädagogik und sonst so weit immer möglich befolgt; aber er erhebe nicht den Anspruch, das letzte Wort der Philosophie zu sein! In der That macht Lange dem Materialismus so grosse Zugeständnisse, dass ein Kritiker der Saturday Review ihn seiner Zeit als „ardent defender of materialism" bezeichnete.

Schon vor dem Erscheinen seines Hauptwerkes, am 27. September 1858 schrieb unser Philosoph an seinen Freund Kambli: „Meine Logik ist die Wahrscheinlichkeitsrechnung, meine Ethik die Moralstatistik, meine Psychologie ruht durchaus auf der Physiologie; ich suche mit einem Worte mich nur in exakten Wissenschaften zu bewegen. Eine Kritik der Psychologie, in welcher der grösste Teil dieser »Wissenschaft« als Geschwätz und Selbstbetrug nachgewiesen würde, und die sich der Tendenz nach als zweiter grosser Schritt an Kants Kritik der reinen Vernunft anschliessen sollte, wäre das Buch, das ich am liebsten schreiben möchte."

Aber so sehr Lange die materialistische Methode billigt und befolgt, so entschieden missbilligt er denn doch die materialistische Philosophie. Nach ihm widerlegen Kant und die Physio-

---

[1]) Gesch. des Mat. II, p. 88.

logie der Sinnesorgane dieselbe endgültig. — Und die Systeme der Idealphilosophie? Sie zerstören einander, die Zeit geht über sie hinweg, sie haben gar keine objektive Geltung. Der Mensch begreift und versteht immer nur Bruchstücke, nur einzelnes; versucht er die Welt als Ganzes zu verstehen, so schafft er — Dichtungen. Religion, Kunst, spekulative Philosophie gehören in eine Gruppe und stehen alle drei mit ihrem Streben nach dem Absoluten der schlechthin nur relativistischen Wissenschaft gegenüber. Nur diese hat einen objektiven, jene haben einen subjektiven Charakter.

Und so wäre auch hier der Schluss, dass der Mensch auf sich zurückgewiesen wird. Gegen diese Auffassung der Philosophie erhob sich öffentlich und brieflich mancher Widerspruch, und ein Brief von Professor Hülsmann[1]) veranlasste Lange zu einem ausführlichen Schreiben, in welchem er noch einmal den Kern seiner Ansicht so kurz und klar darlegt, dass wir nichts besseres thun können, als diesen Brief hier einzuschalten, der ganz gewiss die Veröffentlichung verdient, welche Lange auch, irren wir nicht, dabei von vornherein im Auge gehabt hat. In diesem Briefe also schreibt unser Philosoph:

„Was heisst es, wenn ich die »Religion« zur Dichtung mache? Zunächst brauche ich nicht zu erinnern, dass in dieser Beziehung eine sehr radikale Kritik und eine sehr tiefgehende Anerkennung Hand in Hand gehen, ja Eins sind; denn aus meinem ganzen Werk muss zum mindesten so viel klar werden, dass ich die Dichtung nicht auf einen niedrigeren Rang setze, sondern umgekehrt, auf einen höhern, als man gemeiniglich pflegt. Ich brauche Ihnen gegenüber nicht an die kulturgeschichtliche Bedeutung Homers, der Nibelungen, des griechischen Dramas, des deutschen Liedes zu erinnern.

„Klar ist ferner ohne weitere Erläuterung, dass diese Definition mich in gleichem Grade den Mystikern näher rückt, in welchem sie mich von den Orthodoxen und Dogmatikern entfernt.

„Ebenfalls leicht einzusehen ist, dass ich von meinem Standpunkt aus in direktem Gegensatz zu den Rationalisten

---

[1]) Abgedruckt in den Philosophischen Monatsheften von Bergmann, II. Bd. 1. u. 2. Heft S. 83.

(deren Bestrebungen ich gleichwohl in anderer Hinsicht hochschätze) das Wesentlichste und Wertvollste am Christentum nicht sowohl in den abstrakten Lehren als vielmehr in der Verkörperung dieser Lehren und — um mich so auszudrücken — in der Tragödie desselben finde, dass ich auch durchaus nicht glaube, — Alles dies liegt im Begriff wahrer Dichtung — dass eine zersetzende Kritik der angemassten historischen Geltung die Wirkungslosigkeit oder gar völlige Nichtigkeit der religiösen Überlieferungen nach sich ziehen müsse.

„Endlich glaube ich das von jedem Leser meiner »Geschichte des Materialimus« erwarten zu dürfen, dass er das Wort »Dichtung«, wo es in Beziehung auf Religion (und auf Metaphysik) erscheint, nicht schlechthin in gewöhnlichem, sondern in einem etwas weitern Sinne verstehe, sodass darin mit einer a potiori hergenommenen Bezeichnung eine Geistesfunktion allgemeiner Art verstanden wird, welche die wesensverwandten Schöpfungen (mit einer nach der andern Seite neigenden, aber im Grunde dasselbe meinenden Bezeichnung könnte man sagen Offenbarungen) von Kunst, Religion und Philosophie zusammenfasst. Ich hätte die Hegelsche Zusammenfassung im Begriff des ‚Absoluten‘ beibehalten können, wenn ich nicht dann sicher eigentliche Missverständnisse in Folge der an dies Wort sich anheftenden Ideenassoziationen hätte erwarten müssen. Die Hernahme des Wortes für den erforderlichen Übergriff von der Dichtung erfolgte aber auch grade deshalb, weil sich in diesem Wort in der klarsten unzweideutigsten Weise die Unabhängigkeit des ideellen Gehaltes der Religion von der historischen Wahrheit ihrer Überlieferungen ausspricht. Das aber schien mir grade der Punkt, auf welchen es in unserer Zeit überhaupt und zumal bei einer Beurteilung des Materialismus ankommt. Dieser hat seine Stärke in der Negation dessen, was wirklich nicht zu behaupten ist, verbunden mit dem Ignorieren jenes idealen Kerns der Religion, dem keine Kritik und keine Skepsis etwas anhaben kann, und der durch eigene innere Lebenskraft unter wechselnder Form des Mythus und des Dogma weiterlebt.

„Das Schwierige meines Standpunktes, die Unzugänglichkeit für jeden, der sich nicht in ähnlicher Weise gewöhnt hat, unbefangen und mit rücksichtsloser, weil sorgloser, nichts

fürchtender Kritik alles vermeintliche Wissen auf die Wagschale zu legen und dabei doch gleichzeitig sich ebenso harmlos der unmittelbaren Wirkung jeder Art von Dichtung und Offenbarung, die aus den unergründlichen Tiefen des Geisteslebens quellen, hinzugeben, liegt auf einem andern Punkt, und grade hier habe ich mich auch in meinem Werke vielfach, bald mit Bildern, bald mit möglichst scharfem Ausdruck abgemüht, mich verständlich zu machen, ohne das beruhigende Gefühl, es müsse nun gelungen sein.

„Es betrifft die alte Frage: Was ist Wahrheit? Nach meiner Ansicht ist nicht nur die ‚absolute' Wahrheit materiell unbekannt und hinsichtlich ihrer materiellen Erkennbarkeit mindestens in unendlicher Ferne liegend, sondern es ist auch in formeller Hinsicht zu fragen, ob jene bruchstückweise, aber objektive und mit logischer und mathematischer Sicherheit fortschreitende Naturerkenntnis (im weitesten Sinne des Wortes) wirklich allein Anspruch auf den Namen der ‚Wahrheit' hat.

„Ich leugne die Möglichkeit einer ebenso sichern oder noch gewissern, ebenso objektiven oder noch objektivern Erkenntnis auf den Gebieten der Metaphysik und Religion; ich sehe die vermeintliche Erzielung einer solchen durch Verstandes- oder Vernunftgebrauch als Selbstäuschung an; aber ich spreche damit den geistigen Gebilden auf diesem Gebiete noch nicht jeden Anspruch auf ‚Wahrheit' ab. Nicht in ihrer vermeintlichen Objektivität, sondern in ihrer Subjektivität, in ihrem lautern Hervorquellen aus dem Innersten des Individuums als Quintessenz und Gesamtresultat, sowie höchste Selbstverwirklichung seines geistigen Seins, liegt ihr Wert und ihre Wahrheit, wie die Wahrheit der Naturerkenntnis — die im strengen Sinne allein Erkenntnis ist — grade umgekehrt in der Selbstentäusserung des erkennenden Individuums ruht. Ich will damit bedeutend mehr sagen, als etwa eine blosse Verallgemeinerung des ästhetischen Begriffs der ‚poetischen Wahrheit'. Ich weiss ja, dass die ganze Naturerkenntnis mit all ihrer ‚Objektivität', mit all ihrer (stets relativistisch zu fassenden) Richtigkeit und Sicherheit doch im letzten Grunde auch nur ein Produkt der geistigen Organisation des Individuums ist, also derselben

Quelle entstammt, wie jener Krystallisationsprozess im Gemüt, der uns auf dem Wege der Kunstschöpfung, der religiösen Ideenerzeugung (Offenbarung) ein Ganzes Vollendetes hinstellt.

„Die unbekannte wirkliche volle Wahrheit — ich kann sagen ‚die ewige Wahrheit' — denken wir uns als 1) gewiss und 2) vollendet. Unser Geist zerlegt seiner ursprünglichen Organisation gemäss diese beiden Elemente und giebt uns auf dem Wege der Erkenntnis zwar allerdings Gewissheit, aber nur hinsichtlich der Art, wie ein Bruchstück aus dem andern folgt, und wie diese Bruchstücke durch die Art ihres Zusammenhangs, durch das Prinzip ihres Ineinandergreifens auf ein unendliches und dennoch einheitliches Ganze hindeuten. Die unmittelbare Produktion des Geistes giebt uns statt dessen die Vollendung, aber freilich nur auf Kosten der Gewissheit und selbst der Richtigkeit (erkenntnismässigen Objektivität) hinsichtlich des Stoffes, in welchem diese Vollendung sich ausdrückt. Sie hat daher stets nur den Wert eines Bildes, aber dieser Wert kann bei richtiger Auffassung seiner Bedeutung für unser ganzes Geistesleben nicht leicht hoch genug veranschlagt werden.

„Wir dürfen glauben, können sogar nicht umgehen, zu glauben, dass wir in diesen Bildern ein fortschreitendes mit jeder auf höherer Stufe erneuten Produktion wahreres Erfassen der Form des Ewigen und Unendlichen haben, während uns gleichzeitig die fortschreitende Wissenschaft die Materie desselben in immer grösserer Ausdehnung erfassen lässt, wobei immerhin vorbehalten bleibt, dass diese ganze Unterscheidung nach Form und Materie nur eine Folge unserer endlichen Organisation ist."[1])

Hatte also Professor Hülsmann, wie sich ergiebt, Einwendungen in Bezug auf die Religion erhoben, so Stadler, der bekannte damals noch ganz junge Züricher Philosoph in Bezug auf die Ethik. Er schrieb im Jahre 1875 an Lange, er könne sich vorläufig davon nicht überzeugen, dass Moral als „beweisende Wissenschaft" nicht notwendig und nicht möglich sei. Er möchte gern an Stelle der Begriffsdichtung eine Begriffsverfassung festhalten, eine ethische

---

[1]) Hier bricht die im Nachlass befindliche Abschrift des Briefes ab.

Konstitution, von welcher er beweisen könne, dass sie für die menschliche Natur unerlässlich, und dass nur eine bestimmte Form derselben die richtige sei.

Nun haben wir oben gesehen, wie Lange schrieb: „meine Ethik ist die Moralstatistik." Damit ist aber zusammenzuhalten, was Lange in seiner Moralstatistik (Vorlesungen 1857—58) sagt, dass nämlich diese Wissenschaft statt die Moral aufzuheben, sie nur auf eine solidere und breitere Basis setzen solle, als die gemeine Erfahrung gebe. Die sittliche Kraft des Menschen sei äusserlich und naturhistorisch betrachtet stets endlich und habe einen bestimmten Wert, der sich in den Zahlen der Moralstatistik handgreiflich darstelle. Das Schuldbewusstsein aber messe sich gar nicht an dieser empirischen Kraft, sondern an einer idealen, die grösser gedacht werde als jedes mögliche Hindernis, an dem kategorischen Imperativ, der seine Gebote stelle, ohne nach der Möglichkeit ihrer Realisierung zu fragen. Hier giebt sich also Lange in Bezug auf die Ethik durchaus als Kantianer, wie er ja in der Erkenntnistheorie beständig einen modifizierten Kantianismus vertrat. Später hat er sich in der Ethik Kant gegenüber wiederholt auf Schiller berufen und gelegentlich die Äusserung gethan, Kant und Schiller verhielten sich wie Gesetz und Erlösung.[1]) Was aber das eigentlich Materielle der Ethik betrifft, so scheint es uns, dass auf den letzten Seiten der Geschichte des Materialismus mehr Christliches als Schillersches zu finden sei. Freilich sieht Lange eben in Schillers Gedichten, insbesondere in dem herrlichen Hymnus „Das Ideal und das Leben", mehr dem Christentum Wesensverwandtes, als gewöhnlich darin gefunden wird.

Jedenfalls ist es nach Lange eine Aufgabe empirischer Wissenschaft, dem sittlichen Handeln des Menschen und der

---

[1]) Cohen (Kants Begründung der Ethik p. 288) leugnet den zwischen Kant und Schiller gewöhnlich angenommenen Gegensatz, der, wie wir sehen, Lange so gross erscheint, und wünscht, dass aus unseren Litteraturgeschichten die bequeme Verhältnisbestimmung zwischen Kant und Schiller, nach welcher der letztere des ersteren Rigorismus ästhetisch gemildert habe, endlich verschwinde. Er beruft sich dabei auf den Brief Schillers an Kant vom 13. Juni 1794; aber im Musenalmanach für das Jahr 1797 finden sich die bekannten Epigramme „Gewissensscrupel" und „Decisum", die doch bis jetzt meines Wissens allgemein als eine Ironisierung der Kantischen Tugendlehre betrachtet worden sind; doch lassen sie sich allenfalls auch als eine Verspottung unverständiger Jünger Kants auffassen.

Menschheit gleichsam entgegenzukommen, ihm die Stätte zu bereiten, mag uns nun als ethisches Ideal das pflichtmässige, das schöne oder das liebevolle Handeln erscheinen.

Damit haben wir denn auch, wie wir sehen werden, den Ausgangspunkt für Langes Ansichten über wissenschaftliche Pädagogik gewonnen.

II.

Die Pädagogik ist bekanntlich mehr eine Kunst als eine Wissenschaft und zwar eine Kunst, die mit der des Mimen die Schwierigkeit und die Vergänglichkeit gemein hat. Hier stirbt der Zauber mit dem Künstler ab. Oder hat Schiller darin Unrecht? Wohl bleibt kein Werk zurück wie das Gebild des Meissels, der Gesang des Dichters; aber der Eindruck, den der Virtuose macht, kann doch bei den Zeitgenossen ein unvergänglicher sein und sie zu Schilderungen veranlassen, durch welche auch für ferne Zeiten „stat nominis umbra“.

Lange muss ein Virtuose in seiner Kunst gewesen sein. Man hört wohl die Klage, dass die Schule uns den Schiller verleide. Das muss bei ihm nicht der Fall gewesen sein. Auch nüchterne Naturen werden heute nach 30 Jahren warm, wenn sie sich mit freudiger Rührung der Augenblicke erinnern, da Lange ihnen das Lied auslegte von der Sehnsucht aus des Thales Gründen, die ein feuchter Nebel drückt, und ihnen das schöne Wunderland deutete, in das nur Wunder tragen können. Lange sagt einmal:

„Die höchste Aufgabe der Erziehung ist ohne Zweifel, dem Kinde das Gute in charaktervoller Form nahe zu bringen; daher denn auch die ungemeine Überlegenheit des persönlichen Beispiels über abstrakte Lehren sich erklärt.“[1])

Dafür nun, dass Lange selbst eine Persönlichkeit war, die von vornherein auf Jung und Alt den entschiedensten Eindruck eines bedeutenden Menschen machte, sind in seiner Biographie manche Zeugnisse angeführt. Lange absolvierte sein Probejahr am Friedrich-Wilhelms-Gymnasium in Köln. Der Nationalökonom Professor Lexis war damals in Köln Primaner und hatte als solcher

---

[1]) Artikel Seelenlehre in Schmids Encyklopädie.

selbst keine Stunde bei Lange, aber lebhaft erinnert er sich, mit welcher Hochachtung seine Schüler von ihm sprachen, und wie er schon damals den Eindruck erhielt, dass es keine gewöhnliche Persönlichkeit sei. In dem Osterprogramm 1853 heisst es: „Es wäre als ein erfreulicher Gewinn anzusehen, wenn Dr. Lange dauernd an die Anstalt gefesselt werden könnte.“ In der zweiten Hälfte des Probejahres wurde ihm ein andrer Kandidat zur Ausbildung anvertraut. Lange selbst verfasste noch als Kandidat eine Denkschrift über den Turnunterricht, welche ein anerkennendes Schreiben des Ministers und Langes Berufung nach Berlin zum Zweck einer Besprechung mit dem Unterrichtsdirigenten der Zentralturnanstalt veranlasste. Das Probezeugnis, welches Lange erst im August 1854 erhielt, lautet: „Hatte Herr Dr. Lange schon während seines Probejahres in allen ihm anvertrauten Lehrobjekten wohlbegründete Kenntnisse, ein richtiges Urteil und entschiedene Lehrgaben an den Tag gelegt, mit liebevollem Ernst eine gute Zucht aufrecht erhalten und sich sowohl das Zutrauen seiner Schüler als die achtungsvolle Teilnahme aller Lehrer der Anstalt zu gewinnen gewusst, so hat er im zweiten Jahre seiner Wirksamkeit diese guten Eigenschaften in erfreulichster Weise weiter entwickelt und sich als einen denkenden und für seinen Beruf mit Hingebung lebenden Lehrer, der zu den schönsten Hoffnungen berechtigt, erwiesen.“

Auch Wiese hat sich, wie aus einem Brief des Schulrats Landfermann vom 9. August 1853 an Lange hervorgeht, über diesen mit besondrer Anerkennung ausgesprochen.

Wir dürfen also sagen: Lange war ein vorzüglicher Lehrer. Dies kann man bekanntlich sein, ohne dass man ein grosser Theoretiker der Pädagogik ist. Lange selbst hielt auch durchaus nicht für nötig, dass alle Lehrer theoretisch geschulte Pädagogen seien; kaum hielt er für bedauerlich, dass so wenige es sind. „Wer in diesem Sachverhalt,“ sagt er[1]), „lediglich eine Unvollkommenheit oder gar ein Unglück erblickt, der übersieht eben, dass ganz dieselben Grundsätze, welche sich in dem philosophischen Kopfe zum Bewusstsein entfalten, unbewusst auch in den übrigen wirken und walten; ja dass sogar diesem instinktmässigen

[1]) In Fleckeisens Jahrbüchern Bd. 78: Das Studium und die Prinzipien der Gymnasialpädagogik.

und rein natürlichen Thun erfahrungsmässig meist eine grössere Sicherheit und Taktfestigkeit zukommt als dem durch Bewusstsein vermittelten. Die eine Weise findet an der andern Ferment oder Korrektiv, und es giebt keinen Stand, der nicht beiderlei Köpfe zur Erreichung seiner praktischen Ziele bedürfte."

Er selbst freilich beherrschte auch die Theorie und die Geschichte des Unterrichts und musste sie beherrschen als Dozent der Pädagogik und als pädagogischer Schriftsteller. Da er als Privatdozent nach Bonn ging, hatte er mit in erster Linie das Halten pädagogischer Vorlesungen ins Auge gefasst, aber es wurde aus diesen nicht viel. Die Philologen waren durch Ritschls energische Wirksamkeit ganz in Anspruch genommen, und die Psychologie wurde hier Langes Hauptvorlesung. Später hat er pädagogische Vorlesungen in Zürich und Marburg gehalten, und eine umfangreiche schriftstellerische Thätigkeit hat er über ein Jahrzehnt für die Schmidsche Encyklopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens ausgeübt, welcher seine Artikel zur besonderen Zierde gereichen.

In dem schönen inhaltreichen Aufsatze „Seelenlehre" heisst es:

„Man darf nie vergessen, dass in der Pädagogik stets zwei Faktoren in Frage kommen: der ethische, welcher uns das Ziel der erziehenden Thätigkeit giebt und gleichsam den Stil bestimmt, in welchem der Erzieher bauen will, und der psychologische, welcher das technische Material beherrschen lehrt."

Leider steht es nun mit der Wissenschaft der Psychologie, wie gerade dieser ganze Artikel zu zeigen bemüht ist, noch sehr schwach. Wissenschaftliche Ansätze finden sich aber wenigstens in der Psychophysik einerseits und andererseits in der Moralstatistik, an deren Stelle für das pädagogische Gebiet eine umfangreiche Schulstatistik zu treten hätte.

In seinen eigenen Vorlesungen über Psychologie befolgt Lange eine möglichst „somatische" Methode, d. h. er sucht möglichst viel von der Psychologie auf die Physiologie zurückzuführen, und auch die Pädagogik kann sich nach Lange physiologischen Beobachtungen nicht entziehen, eine Erkenntnis, die ja in der Forderung der Anstellung von Schulärzten vielfach von einem andern Gesichtspunkt aus zur Geltung gekommen ist. In seinen Vorlesungen über Pädagogik (Winter 1871—72) macht Lange ausführliche Mitteilungen über Wachstum, Gewichtszunahme, Zu-

nahme der Muskelkraft u. dgl. und kommt auf Grund dieser statistischen Beobachtungen zu folgendem praktischen Resultat:

„Die im vorigen § dargelegten Verhältnisse der natürlichen Entwicklung geben für die Erziehung den deutlichen Wink, dass das Kind bis zum vollendeten 5. Lebensjahre der vollen Sorgfalt mütterlicher Pflege und häuslicher Erziehung bedarf; das darauf folgende Alter bis zum 12. hin eignet sich bei abnehmenden und gleichmässig fortschreitenden Ansprüchen der körperlichen Entwicklung mit schneller Befestigung der Gesundheit vorzüglich für die allmählich steigenden Ansprüche der Schule. Vom 12. Jahre an ist unsere gegenwärtige Erziehungsweise wahrscheinlich falsch, und dürfte es der Natur am besten entsprechen, unter Beschränkung des gewöhnlichen Schulunterrichts auf das Notwendigste vorzüglich die gymnastische Bildung zu pflegen. Dagegen eignet sich wieder das Alter vom 16. bis 20. Jahre bei Knaben, vom 14. oder 15. bis zum 17. oder 18. bei Mädchen vorzüglich für den höhern Schulunterricht und die spezielle Berufsbildung und soweit ein solcher nicht allgemein durchführbar ist, für Unterweisung in den Pflichten des Bürgers und der Hausfrau neben der speziellen Berufsbildung.“

Selbstverständlich wird auch im einzelnen die Beachtung körperlicher Einflüsse nicht fehlen dürfen, so wenig in der häuslichen Erziehung als in der Schule. Über den Unverstand mancher Lehrer und Mütter gegenüber verdrossenen, unlustigen Kindern finden sich in dem Artikel „Seelenlehre“ sehr verständige Bemerkungen, denen die allgemeinste Beachtung zu wünschen wäre. Durchaus nicht ist es Langes Meinung, dass hinter der rationellen körperlichen Erziehung die ethische zurücktreten solle; diese wird aber nach ihm durch jene gerade gefördert; sie ist schon im frühesten Kindesalter nicht zu versäumen.

„Nichts ist verderblicher, sagt er, als die Meinung, dass in den ersten Jahren nur für das körperliche Wohl der Kinder zu sorgen sei und die eigentliche Erziehung erst später zu erfolgen habe. Vielmehr soll man schon aus dem Tempo und Ausdruck des Geschreis und der Gliederbewegungen eines Säuglings auf die innere Form seiner Empfindungen und Stimmungen zu schliessen suchen, wobei man schon in den frühesten Wochen eine überraschende Bestimmtheit der ursprünglichen Charakteranlage erkennen wird. Jeder zärtliche Blick, mit dem einer offenbaren

Unart begegnet wird, jede stumpfe Gleichgültigkeit gegen die ersten seelenvollen Äusserungen kindlicher Dankbarkeit und Zuneigung stört die geistige Entwicklung des Kindes in ihren ersten folgenreichen Anfängen." (Seelenlehre.)

Und bei dem Zweige des Schulunterrichts, der zunächst ganz dem körperlichen Wohl gewidmet zu sein scheint, bei dem Turnen, weist Lange mit Entschiedenheit auch auf dessen geistige und sittliche Bedeutung hin in der trefflichen Schrift „Leibesübungen" (Separatabdruck aus der Encyklopädie) und auch schon in der oben erwähnten Denkschrift über diesen Gegenstand aus der Kölner Zeit, aus welcher ein Auszug in der Biographie mitgeteilt ist.

Lange schrieb nicht nur der gesamten psychologischen, sondern auch der speziell pädagogischen Litteratur seiner Zeit nicht viel wissenschaftlichen Wert[1]) zu, und es wird wohl zuzugeben sein, dass auf wenigen Gebieten ein redseliger Dilettantismus sich so breit gemacht hat wie auf pädagogischem. Darum ist der Wert des Studiums dieser umfangreichen Litteratur problematisch. Aber auch offizielle Anordnungen zum Besuch pädagogischer Vorlesungen hielt Lange für verwerflich. (Auch Schrader, Verfassung der höheren Schulen, 2. Aufl. p. 117, spricht sich ziemlich unumwunden gegen Universitätsstudien in der Pädagogik aus.)

Für um so wichtiger aber hielt Lange eine praktische Anleitung während des Vorbereitungsdienstes. Lange selbst war ein Meister der Disziplin; aber er war weit davon entfernt, solche Meisterschaft für eine mystische Himmelsgabe zu halten. In mehreren Artikeln der Encyklopädie (bes. Oppositionsgeist) giebt er vortreffliche Winke, und im Artikel „Schülerzahl" spricht er scharf aus, man sollte „streng daran festhalten, dass die Aufrecht-

---

[1]) Am Schluss der Einleitung zu den Vorlesungen über Pädagogik sagt Lange: „Während die Geschichte der Pädagogik in neuerer Zeit sich einer streng wissenschaftlichen Behandlung sehr genähert hat, schwankt die Behandlung der Erziehungslehre noch zwischen sehr verschiedenen Zielpunkten und Methoden. Die berechtigte Zurückweisung der Metaphysik und die Fortschritte der anthropologischen und politischen Wissenschaften sollten jedoch dazu führen, die Pädagogik schon jetzt unter Benutzung der Staatswissenschaften, der Physiologie und der neueren empirischen Psychologie zu einer empirischen Wissenschaft von der Volkserziehung zu machen."

erhaltung der Disziplin in grossen wie kleinen Klassen eine lehrbare Kunst ist, die jeder Fachmann, möge er nun etwas mehr oder weniger Naturanlage dazu mitbringen, sich aneignen kann und soll. An der Volksschule hat man diesen Satz längst beobachtet, und die Zöglinge guter Seminare bringen es auch durchschnittlich so weit, dass sie in jedem Wasser schwimmen können; an den höheren Schulen dagegen ist die eitle und selbstgefällige Verachtung aller pädagogischen Regeln und Fertigkeiten leider noch so vorherrschend, dass es rein dem Zufall überlassen bleibt, ob sich ein Lehrer in dieser Beziehung das Erforderliche aneignet oder nicht".

Seit Lange dies schrieb sind über zwanzig Jahre vergangen, und man wird nicht leugnen können, dass es inzwischen besser geworden ist. Interessant ist und wir dürfen auch hier nicht übergehen, was wir schon in der Biographie Langes (p. 109 f.) mitteilten, dass ganz ähnliche Reformen im Vorbereitungsdienst für das höhere Schulfach, wie sie jüngst zur Durchführung gekommen sind, reichlich dreissig Jahre früher von Lange beantragt waren in einem Gutachten „über eine wünschenswerte Modification des Prüfungsreglements für das höhere Schulfach". Und wenn Direktor Hutt in seiner trefflichen Abhandlung „Zur Vorbereitung auf das höhere Schulfach" (Beilage zum 10. Jahresbericht des Realgymnasiums zu Bernburg) ausreichende Kenntnis der Schulgesetzgebung, der Rechtsverhältnisse des Lehrerstandes und der Formen des amtlichen Verkehrs verlangt, so hat auch er in Lange einen Vorgänger, der nachdrücklich ähnliche Forderungen aufstellte.

Auch der Ruf nach grösserer Freiheit im Unterrichtswesen, wurde von Lange mit Entschiedenheit erhoben. Er erkannte sehr klar die Schattenseiten des bureaukratischen Schematismus gerade auf diesem Gebiete. Wie vortrefflich ist z. B., was er in dem Artikel „Oppositionsgeist" sagt:

„In unserer Zeit der Schulräte und Circularverfügungen, der vorgeschriebenen Lehrmittel, genehmigten Lehrpläne, höheren Orts festgesetzten Klassenziele, Reglements, Prüfungsordnungen, Inspektionen, Gutachten, Berichte u. s. w. ist es der herzlose Mechanismus, welcher an so vielen Anstalten trotz aller äusseren Regelung in der ‚Haltung' der Schulen einen schlimmen Oppositionsgeist erzeugt. Die bureaukratische Ordnung bringt es leider mit sich, dass das Schicksal der Lehrer und die Gunst, welcher

sich ganze Anstalten erfreuen, viel zu sehr von den ostensiblen Resultaten abhängt. Bringen doch ganze Provinzen dem leitenden Schulrat mehr Ehre ein, wenn alle Anstalten nach dem Schnürchen geregelt sind und alles handwerksmässig klippt und klappt, als wenn so viel Freiheit gelassen wird, dass der Stümper offen stümpern und daneben der ernste denkende Arbeiter in sicherer Ruhe ein Samenkorn für das Gedeihen kommender Generationen ausstreuen kann! Je mehr die französische Centralisationswut in Deutschland eindringt, desto ausgebreiteter und desto gefährlicher wird auch der Oppositionsgeist werden, der auch dann, wenn er geschickt und kräftig niedergehalten wird, immer noch den ganzen Segen der Erziehung in Fluch zu verwandeln droht." Und in demselben Artikel heisst es noch: „Der Erzieher, dem die Pflege einer Menschenseele anvertraut ist, soll sich nicht auf eine herzlose Sicherheit in der Handhabung der Amtsgewalt verlassen, sondern er soll sich fragen, ob er fest im Geist der Wahrheit und der Liebe steht, und ob er auch der zarten Keime des Guten wartet, die in keiner Prüfung, bei keiner Inspektion nachweisbar und doch in ihrer zukünftigen Entfaltung oft wertvoller sind als alle ostensiblen Resultate."

Auch im Artikel „Schülerzahl" spricht Lange den Wunsch aus, „dass den einzelnen Lehrern, sofern sie einen pädagogisch richtigen Gebrauch davon zu machen wissen, eine grössere Freiheit in der Behandlung der Klasse erlaubt und zugemutet werde, als sie bis jetzt meist üblich ist".

Weit grössere Freiheit innerhalb ihrer Kreise liesse sich Direktoren und Lehrern natürlich auch in der staatlichen Schule gewähren; wie aber Lange in einem Briefe an Dörpfeld vom 4. Dezember 1863[1]) ein Programm für das Unterrichtswesen auf Grund völliger Unabhängigkeit der Schule vom Staat aufstellt, ist in der Biographie p. 126 ff. mitgeteilt worden. Indem der Verfasser die betreffende Stelle wieder durchsah, erkannte er übrigens, dass seine Darstellung auf S. 129 geeignet ist, das Missverständnis hervorzurufen, als seien die Unterschiede der Dörpfeldschen und Langeschen Anschauungen grösser als das beiden Gemeinsame. Das ist nicht der Fall, und es ist hier wohl der

---

[1]) Er beabsichtigte übrigens auch ein Buch über den Gegenstand zu schreiben.

Ort, noch Einiges aus dem dort schon zitierten Briefe Dörpfelds aus dem Jahre 1890 mitzuteilen. Dörpfeld schreibt:

„Unsere Anschauungen hatten zwei starke Wurzeln gemeinsam: einmal die freiheitlich gerichteten kirchlichen und bürgerlichen Zustände unserer niederrheinischen Heimath mit ihrer eigenartigen Geschichte, und sodann unsere beiderseitige Liebe zur Freiheit." Auf die in der Biographie mitgeteilte Briefstelle, wonach Dörpfelds praktische Überlegung vom Gegebenen, Lange dagegen von dem abstrakten Begriff der Freiheit ausgegangen sei, heisst es in dem Briefe weiter:

„Allerdings bestanden auch noch einige andere Differenzen zwischen uns. Einmal in unseren religiösen Ansichten. Das hing wieder zum Teil damit zusammen, dass ich auf dem philosophischem Gebiete aus einem frühern Benekianer ein eifriger Herbartianer geworden war, während Lange mit seinem Freunde Ueberweg (und vielleicht auch durch denselben) — unter dem Einfluss der Katheder-Philosophie — an Herbart vorbeilief und in eine andere philosophische Strömung geriet. Das hing wieder damit zusammen, dass ich mir rechtzeitig und fleissig die Schriften unseres beiderseitigen Landsmannes Dr. Mager (früher enragierter Hegelianer, später entschiedener Herbartianer) zu Nutze gemacht hatte, während Lange dieselben wohl erst spät und nur unzulänglich kennen gelernt hat. Diese Differenzen erwähne ich deshalb, weil sie es grade bewirkten, dass ich bei den praktischen Überlegungen den Freiheitsbegriff nicht als Ausgangspunkt, sondern als Ziel nahm. Hätte Lange schon in den jüngeren Jahren die Schriften Magers kennen gelernt und nach Gebühr beachtet — der die Schweiz weit besser kannte als er —, so würde er später in Duisburg vor den politischen Verwickelungen bewahrt geblieben sein. Übrigens begann zu jener Zeit (1863) das Verhältnis zu seinen bisherigen politischen Parteigenossen („Fortschritt") sich zu lockern — wovon auch eine Andeutung in seinem Briefe vorkommt —; mir gab sich diese namentlich darin kund, dass er damals anfing, auch die Anliegen des vierten Standes (soziale Frage) schärfer ins Auge zu fassen —, was ich auf Magers und Herbarts Anregung schon längst gethan hatte."

Dies bringt uns auf die Frage, was nach Langes Ansicht Erziehung und Unterrichtswesen zur Besserung der sozialen Zustände leisten können. Hierüber hat sich unser Philosoph besonders

in derjenigen seiner Schriften ausgesprochen, die wohl von allen die geringste Verbreitung gefunden hat „John Stuart Mills Ansichten über die soziale Frage und die angebliche Umwälzung der Sozialwissenschaft durch Carey“ 1866. Von unsrer Volksschule sagt Lange hier p. 75:

„Unsere deutsche Volksschule hat ihren Mittelpunkt ...... in der religiösen Erziehung, und diese Erziehung ist auf der einen Seite eben so reich an Elementen, welche das Gemüt bilden, die Phantasie beleben und das Herz bereichern, als sie auf der andern Seite eine beständige Schulung zur Unterwürfigkeit ist, und zwar zu einer Unterwürfigkeit gegen Mächte, welche selbst nach durchaus anderen Grundsätzen handeln, und welche den Einfluss, den sie durch die allgemeine Schulung der Gemüter gewinnen, hauptsächlich zur Befestigung einer Herrschaft verwenden, die mit der Entwürdigung der Erwachsenen dasjenige zwiefältig wieder verdirbt, was mit der Pflege der Jugend gut gemacht wird. Die Kinder werden fromm, edel und duldend gemacht, damit die Männer duldend, gemein und frivol werden; ein Kreislauf, der aus denselben Bedingungen sich immer wieder aufs Neue erzeugt. Unendlich viel Gutes gedeiht hier schliesslich zu übler Wirkung, weil es mit Üblem ungünstig zusammenwirkt.

Vieles würde von dieser verderblichen Nachwirkung unseres mit so vielen Vorzügen ausgestatteten Schulwesens verschwinden, wenn wir ein System völliger Unterrichtsfreiheit hätten, ohne das Wesen unserer jetzigen Volksschule aufzugeben. Es wäre für die geistige Freiheit in jeder Beziehung gefährlicher, ein Staatsschulwesen, wie etwa das preussische, unter die energische Leitung eines konstitutionell-monarchisch-deistisch-rationalistischen Schulmannes zu stellen, als die Volksschule den Kirchengesellschaften völlig zurückzugeben — unter der Voraussetzung einer *wirklichen* Religions- und Lehrfreiheit.“

Lange redet weiterhin der Einführung eines ernstlichen naturwissenschaftlichen Unterrichts in die Volksschule das Wort und bemerkt:

„Wenn wir einen Arbeiter nehmen, der seinen Namen mit drei Kreuzen schreibt, und der dagegen einige richtige und klare Grundbegriffe von den Gesetzen des Hebels, von der schiefen Ebene und dem Parallelogramm der Kräfte hat, der die Ausdehnung der Körper durch die Wärme, die Brechung des Lichts,

die Expansionskraft der Dämpfe kennt, und wir stellen einen deutsch geschulten Arbeiter daneben, der von all diesen Dingen gar nichts weiss, so ist der Vorsprung des ersteren unverkennbar."

Einen einzigen Zweig menschlichen Wissens hält Lange für ebenso wichtig wie die Bekanntschaft mit den Naturgesetzen, die Kenntnis der Landesgesetze und des öffentlichen Rechts. Den Unterricht hierin zählt er zu den notwendigsten Forderungen der nächsten Zukunft. Wann mag wohl diese Zukunft Gegenwart werden?

Der Vergangenheit des Erziehungswesens hat Lange fort und fort, am intensivsten als Privatdozent in Bonn, Aufmerksamkeit und Studium gewidmet. Er beabsichtigte damals unter dem Titel „Beiträge zur Geschichte der Pädagogik" eine Reihe von Monographien über diesen Gegenstand herauszugeben. Der erste Aufsatz sollte Ludwig Vives und seine Bedeutung schildern. Dies Projekt kam, wie so viele andere Langes, nicht zur Ausführung, doch waren die damals gemachten Studien, wie wir gleich sehen werden, keineswegs verloren.

Die Aufforderung der Buchhandlung von B. G. Teubner, selbst eine kompendiöse Geschichte der Pädagogik zu schreiben, lehnte Lange aus Gründen, die in der Biographie (p. 103) angeführt sind, ab. In Jahns (Fleckeisens) Jahrbüchern rezensierte er die einschlägigen Arbeiten von Raumers, Schmidts (über Sturm) und Körners in einem vortrefflichen, heute noch höchst lesenswerten Aufsatze. Ferner lieferte er weiterhin mehrere geschichtliche Artikel für die Encyklopädie, so über Calvin, Erasmus, Errichtung und Erhaltung der Schulen[1]), Friedrich den Grossen, die Schule zu Schlettstadt, vor allem aber über Vives, dessen Bedeutung für die Geschichte der Pädagogik nach Lange darin besteht, dass sich in ihm die gesamte Opposition der beginnenden Neuzeit gegen die pädagogischen Missbräuche des späteren Mittelalters konzentriere, und dass sich bei ihm in gleicher Weise die Keime der wichtigsten Reformen von Sturm bis auf Rousseau hinab vereinigt und in ein Ganzes verschmolzen finden. Es ist bezeichnend, dass Vives, wie sich aus den zu Anfang versandten Programmen und Entwürfen zur Encyklopädie ergiebt, ursprünglich

---

[1]) Dieser wichtige Aufsatz enthält Langes Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche zur Volksschule.

gar kein Artikel zugedacht war, während nun der Langesche Aufsatz von ungefähr 80 Seiten zu den umfangreichsten Artikeln derselben gehört. Wir können uns nicht versagen, aus dieser vortrefflichen Arbeit, die Schmid geradezu als eine neue Entdeckung für unsere Zeit bezeichnete, zum Schlusse das mitzuteilen, was Lange über das Verhältnis Vives' zu dem Manne sagt, dessen Namen diese Zeitschrift trägt, und dessen Andenken sie in erster Linie gewidmet ist.

Nach einer kurzen Bemerkung über das Verhältnis Ratichs zu Baco heisst es:

„Bei Comenius wissen wir sicher, dass Bacon grossen Einfluss auf ihn hatte; gleichwohl bezieht sich gerade auch Comenius auf eine von Vives erhaltene Anregung. Beiläufig sei hier bemerkt, dass Comenius Vives keineswegs nur seinen Realismus verdankt, sondern dass er ihn vielfach, namentlich auch in ethischen Fragen, benützt und zitiert. Besonders merkwürdig ist darunter eine Stelle aus dem Anfang des 5. Kapitels der „didactica magna“ (bei Leutbecher, Comenius Lehrkunst S. 29), wo Comenius entwickeln will, dass der Mensch von Natur zur Gelehrsamkeit, Tugend und Pietät angelegt sei. Er bemerkt hier, dass er unter Natur die erste ursprüngliche Anlage verstehe, wie sie vor dem Sündenfall war, und zu welcher wir wieder zurückkehren müssen. Dabei beruft er sich auf eine Stelle bei Vives, de concordia et discordia I. 1. (die Stelle findet sich V, S. 201, ed. Mag.), in welcher es heisst, der Christ sei nichts anderes, als der seiner Natur wiedergegebene Mensch. In der That redet Vives, wie nach ihm Comenius, in diesem Sinne öfter von der Naturanlage des Menschen zum Guten, und wiewohl beide dabei die Lehre vom Sündenfall und der Erlösung vorbehalten, so liegt darin doch in etwas eine Vorbereitung des später von Rousseau eingenommenen Standpunktes.“

Die Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms, des grossen Kurfürsten. [1]

Eine Besprechung von **Julius Heidemann.**

Unter den rühmlichen Eigenschaften der Fürsten aus dem Hause Hohenzollern ist als eine der erfreulichsten mit Recht die Toleranz in religiösen Dingen gepriesen worden. Der grosse Kurfürst und der grosse König, welche sie in vollem Masse übten, verdankten ihr einen nicht geringen Teil ihres Ansehens und ihrer Erfolge. Dabei ist freilich der Ausgangspunkt der Toleranz bei beiden ein wesentlich verschiedener gewesen. Friedrich II. betrachtete von dem Standpunkte seiner Philosophie aus die Dogmen der verschiedenen Konfessionen als gleich wertvoll oder gleich wertlos; und daher fiel es ihm nicht schwer, „zwischen Genf und Rom neutral zu bleiben“. Der grosse Kurfürst dagegen stand inmitten erregter konfessioneller Streitigkeiten, selber lebhaft durchdrungen von der Wahrheit der reformierten Lehrsätze, welche er auch bei höchster Wertschätzung der Augustana als den rechten Ausdruck der christlichen Lehre betrachtete. Wenn er Duldung gegen Andersgläubige übte, so müssen, von dem ihm angeborenen Gerechtigkeitsgefühle abgesehen, besondere Gründe dazu vorhanden gewesen sein. Diese lagen in der Mannigfaltigkeit der christlichen Konfessionen in den verschiedenen Landesteilen seines Kurstaates, in denen Katholiken, Lutheraner und Reformierte neben einander wohnten. Daraus ergab sich für ihn die Notwendigkeit, die Parität der Konfessionen zum Ausgangspunkte seiner Kirchenpolitik zu nehmen. Allein gerade die Geltendmachung der Parität auch für die Reformierten rief in Brandenburg und Preussen, wo das strenge Luthertum herrschte, Misstrauen und Opposition bei den Lutheranern hervor, welche er andererseits mit den Reformierten als ihren Konfessionsverwandten zu einer evangelischen Partei zu vereinigen suchte. Der Versuch scheiterte und es erfolgte ein scharfer kirchlicher Streit, welchen nach Anlass und Verlauf eingehend auf Grund langjähriger Forschungen und neuer Archivalien H. Landwehr in seinem obengenannten Werke dargestellt hat. Der Verfasser hat dazu die gesamte Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms, wie er sie als Reichsfürst und als Landesherr geübt, zum Gegenstande seiner Erörterungen gemacht und, indem er uns das Wirken des toleranten und thatkräftigen Fürsten in grossen Zügen schilderte, ein Lebensbild desselben von dauerndem Werte geschaffen.

[1]) Auf Grund archivalischer Quellen von Hugo Landwehr. Berlin, Ernst Hofmann & Co., 1894.

Zunächst ist es die verdienstvolle Reichspolitik des Kurfürsten, mit welcher der Verfasser uns bekannt macht. Als jener 1640 zur Regierung kam, war die Lage der Evangelischen in Deutschland eine überaus traurige. Kursachsen, immer von zweifelhafter Haltung während des Religionskrieges, hatte einseitig 1635 mit dem Kaiser den Prager Frieden geschlossen, ohne die Aufhebung des Restitutionsediktes von 1629 und eine allgemeine Amnestie zu erlangen. Brandenburg unter Schwarzenbergs Leitung war ihm beigetreten; der dritte evangelische Kurstaat, die Pfalz, lag in Trümmern; Hessen, Braunschweig und andere kleine evangelische Länder waren nicht im stande, den Evangelischen zu helfen. Da erstand ihnen ein Retter in Friedrich Wilhelm. Er war es, welcher verhinderte, dass auf dem Reichstage zu Regensburg 1640 die vagen Bestimmungen des Prager Friedens zum Reichsgesetze erhoben wurden; er setzte es durch, dass im westfälischen Frieden auch die Reformierten die Gleichberechtigung mit den Lutheranern zuerkannt erhielten, obgleich die letzteren nicht minder dagegen waren als die Katholiken. Dann kamen die Zeiten unerhörter Bedrückungen und Verfolgungen der Evangelischen in den katholischen Gebieten, in welchen die katholischen Fürsten das jus reformandi in Anwendung brachten. Da war es wiederum Friedrich Wilhelm, welcher mit unermüdlichem Eifer der Verfolgten sich annahm, hier protestierend, dort Fürbitte einlegend, den Flüchtigen aber Unterstützung, Hülfe und Aufnahme in seinem Lande gewährend. Landwehr hat umfangreiche Kapitel mit Schilderungen der thatkräftigen Fürsorge des grossen Kurfürsten für seine verfolgten Glaubensgenossen angefüllt, und dennoch kann seine Darstellung noch ergänzt werden. Um den Evangelischen in Schlesien, welchen der Kaiser die Kirchen entzogen hatte, die Möglichkeit zu gewähren, an einem evangelischen Gottesdienste teil zu nehmen, förderten der Kurfürst und seine Mutter, die verwittwete Kurfürstin Elisabeth Charlotte, den Bau von Grenzkirchen im Brandenburgischen nahe der schlesischen Grenze, in welchen evangelische Geistliche für die Schlesier Gottesdienst hielten. Von den 23 Grenzkirchen, zum teil nur kleinen Gebäuden, lagen 6 im Gebiete von Krossen und Züllichau, über welche die Geschichte des Landes Sternberg von W. und B. Freier (S. 566 u. fg.) nähere Angaben enthält. Als endlich in Österreich die Bedrückung der Evangelischen und in Frankreich die Verfolgung der Reformierten unter Ludwig XIV. sich steigerten, in England aber Jakob II. katholisierende Tendenzen verfolgte, da schloss der grosse Kurfürst 1685 mit Holland einen Allianzvertrag, welcher auch die Verteidigung der Evangelischen ins Auge fasste. Vom Frühjahr 1687 an forderte er unausgesetzt Wilhelm von Oranien zur Erhebung gegen Jakob II. auf, deren glücklichen, folgenreichen Ausgang er freilich nicht mehr erlebte.

Von dem Streben, das Wohl der Evangelischen zu fördern, war auch seine Kirchenpolitik in seinem eigenen Lande beherrscht; aber hier traten ihm, wie schon angedeutet, Schwierigkeiten entgegen,

die in den eigentümlichen Verhältnissen des Kurstaates begründet waren, und deren er nicht vollständig Herr werden konnte. In der Mark Brandenburg, in Preussen und Pommern hatte sich die Kirchenreformation unter der Führung Wittenbergs vollzogen. Die Bevölkerung war im strengsten Sinne des Wortes lutherisch gesinnt und die Augustana und die Konkordienformel bestimmten die Glaubensrichtung. Katholiken und Calvinisten waren nur in verschwindender Minderheit vorhanden.[1]) Während des 16. Jahrh. lebten Kurfürsten, Stände und Volk auf Grund der gleichen religiösen Anschauung in vollem Einvernehmen. Diesen Zustand der Ruhe unterbrach 1613 der Übertritt Johann Sigismunds zur reformierten Kirche, den Berlin mit einem Aufstande beantwortete. In der That war die Aufregung der Lutherischen nicht unbegründet, denn der Kurfürst besass das jus reformandi in seinem Lande, und die Möglichkeit der Anwendung desselben schien nicht ausgeschlossen zu sein. Indessen Johann Sigismund dachte nicht an die Anwendung jenes Rechtes, sondern forderte nur die Gleichberechtigung seiner Konfession neben der lutherischen; aber der dogmatische Streit der Parteien, welcher nun entbrannte und mit einer uns heute kaum noch begreiflichen Heftigkeit geführt wurde, liess es dazu nicht kommen. Selbst der Religionskrieg drängte ihn nur zurück, aber beendete ihn nicht. Der Regierungsantritt Friedrich Wilhelms entfachte ihn von neuem besonders in Preussen, wo die politische Opposition der lutherischen Stände gegen die kurfürstliche Autorität durch ihn ein neues Reizmittel gewann. In Brandenburg, Pommern und den anderen Landesteilen wuchsen Unruhe und Unfrieden mit den Jahren. Die Einführung eines reformierten Gottesdienstes, die Anstellung von Beamten des reformierten Bekenntnisses, ja selbst die Beförderung friedliebender lutherischer Geistlichen an Stelle übereifriger Persönlichkeiten auf Grund des Paritätsprinzipes, welches der Kurfürst proklamierte, erschienen den Lutheranern als unberechtigte Übergriffe der Calvinisten in ihren Besitzstand. Der Kurfürst suchte die konfessionellen Gegensätze durch Veranstaltung von Religionsgesprächen, wie das Thorner vom Jahre 1645 und das Berliner vom Jahre 1662, zu mildern, erfuhr aber zu seinem Leidwesen die alte Wahrheit, dass religiöse Disputationen sie nur verschärfen. Als die friedlichen Mittel zur Versöhnung ohne Erfolg blieben, griff die Regierung, freilich nicht immer mit dem richtigen Takte, zu amtlichen Verordnungen. So wurde der Exorcismus bei der Taufe verboten, die Verbindlichkeit der Konkordienformel für die Theologen aufgehoben und den Stu-

[1]) Die von Landwehr S. 358 geäusserte Ansicht, dass in den Marken der römische Glaube keine Anhänger mehr besass, bedarf doch der Einschränkung. Nicht alle Adeligen waren 1539 zum Luthertum übergetreten, unter anderen z. B. nicht Busso und Hans von Bertensleben auf Wolfsburg in der Altmark. Vergl. Danneil: Gesch. d. Geschlechtes derer v. d. Schulenburg, I, S. 421.

dierenden der Besuch der Universität Wittenberg, des Sitzes der streng lutherischen Lehre, untersagt. Als die Streitigkeiten dennoch fortdauerten, erliess der Kurfürst, um wenigstens den äusseren Kirchenfrieden zu erzwingen, am 16. Sept. 1664 das scharfe Toleranzedikt, welches den Parteien das gegenseitige Schmähen und Verketzern bei Strafe verbot und von den Geistlichen einen Revers darüber verlangte, dass sie dem Edikte Folge leisten wollten. Damit trat der kirchliche Streit in eine neue Phase: es entbrannte der Kampf gegen den Revers, welchen Paul Gerhardts charaktervolle Opposition und Amtsentsagung für alle Zeiten denkwürdig gemacht haben. Auch das Edikt führte nicht zum Ziele, entzündete vielmehr in Wahrheit einen Kampf zwischen Staat und Kirche, der die Gemeinden aufregte und die Einmischung der Stände herbeiführte, so dass der Kurfürst sich veranlasst sah, 1668 die Schärfe seines Ediktes zu mildern.

Die Geschichte dieses kirchlichen Streites bildet den Hauptgegenstand der Darstellung in Landwehrs Buche. Der Verfasser hat durch dieselbe wohl für immer die landläufige, durch Herings „Neue Beiträge“ verbreitete Ansicht beseitigt, dass die Lutheraner die eigentlichen Friedensstörer gewesen seien; denn er hat den Nachweis geführt, dass die Reformierten nicht minder kampflustig waren als ihre Gegner.[1]) Von hervorragendem Einflusse in dieser Beziehung war der kurfürstliche Hofprediger Bartholomäus Stosch, welchem der Verfasser eine besondere Monographie in den Forschungen zur brandenburgischen und preussischen Geschichte (VI, 1) gewidmet hat. Stosch war nicht eigentlich streitlustig, aber ein Hauptvertreter der Vermittlungstheologie, welche den scharfkantigen Lutheranern, wie einem Paul Gerhardt, als Synkretismus erschien. Seine Bestrebungen fanden eine Stütze an dem Staatsmanne Otto von Schwerin, dessen Bedeutung als Ratgeber des Kurfürsten Landwehr jedoch nicht eingehend dargelegt hat. Das Nachgeben des Kurfürsten in der Reversfrage hatte auch zur Folge, dass die Einwirkung jener Männer auf die Kirchenpolitik mehr und mehr zurücktrat. Von allgemeinen Erlassen und der Veranstaltung von Colloquien der Geistlichen nahm der Kurfürst fortan Abstand. Er entschied die Streitigkeiten zwischen Lutheranern und Reformierten nur noch von Fall zu Fall auf Grund der bestehenden Gesetze, womit er weiter kam. Das Hauptziel seiner Kirchenpolitik aber, die Versöhnung und Einigung der hadernden Parteien, hat er nicht erreicht. Erst eine spätere Zeit und eine andere Geistesentwicklung vermochten die konfessionellen Gegensätze zu mildern.

---

[1]) Wir verweisen hier auf die Bemerkungen, die wir zu Landwehrs Aufsatz über Stosch in den Nachrichten dieses Heftes gemacht haben.
Die Schriftleitung.

Deutsche Erziehung.[1]

Eine Besprechung von **Rud. Hochegger.**

Eine mächtige pädagogische Strömung geht durch Deutschland. Wie zu Ende des vorigen Jahrhunderts bekunden alle Gesellschaftskreise lebhaftes Interesse für pädagogische Fragen. In den Verhandlungen der Parlamente, im öffentlichen und privaten Leben, in einer reichen Litteratur, in Hunderten von Flugschriften, in wissenschaftlichen und politischen Blättern wird über die Erziehung gesprochen und gestritten, man hofft von einer Reform des Unterrichtes und der Erziehung eine ideale Wiedergeburt unseres Volkes, täglich tauchen neue Vorschläge zur Umgestaltung der Erziehungsverhältnisse auf. Den Verfasser bedünkt es, dass wir Deutschen zwar äusserlich gross geworden sind, aber auf dem besten Wege seien, innerlich klein zu werden. „Das fachmännische Spezialistentum verdrängt immer mehr die idealere Allgemeinbildung; Uniformierung und Schablonisierung verhindern die Entfaltung kräftiger Sondernaturen, die ihren eigenen Weg zu gehen wagen; sittliche Charakterlosigkeit, aus körperlichen Ursachen und naturnotwendiger Vererbung erklärt und entschuldigt, gilt kaum noch als Schmach, wenn nur Geld dabei verdient wird. Ein Volk bleibt aber gross nur durch die Erhaltung der Eigenschaften, durch welche es gross geworden ist. So müssen wir uns denn die Allgemeinbildung, die scharf geschnittenen Individualitäten, die starken Charaktere unserer Eltern zurückerobern, wollen wir auf der äusseren Höhe bleiben, auf der wir stehen, denn nur durch innere Grösse wird äussere erzeugt und bewahrt.“ Schultze entwirft von diesen Gesichtspunkten aus ein System der Erziehung und des erziehenden Unterrichtes. Das Ideal der „Deutschen Erziehung“ besteht nach ihm in der ebenmässigen Vereinigung einer reichen Allgemeinbildung mit einem festen Charakter in einer starken und urwüchsig ausgeprägten Individualität. Seine Leitbegriffe und einzelnen Darlegungen stehen unter dem Einflusse Herbarts und Zillers, jedoch tritt in Inhalt und Form auch die Eigenart und Selbständigkeit des Verfassers hervor. All die Vorzüge, welche den übrigen Schriften des bekannten Schriftstellers eigen sind, kommen auch seinem neuesten Werke zu: strenge Wissenschaftlichkeit verbunden mit der Gabe, die schwierigsten Probleme spielend zu behandeln und auch dem Laien verständlich

---

[1]) Schultze, Fritz. Deutsche Erziehung. Leipzig, Ernst Günther. 1893. 332 S. 8°.

zu machen, feine psychologische Analyse, objektives Urteil, Verständnis für die Wirklichkeit bei einer durchwegs idealen Weltauffassung, glänzende Schreibweise. Das vorliegende Werk birgt auch einen Schatz von pädagogisch-didaktischen Erfahrungen. Letztere werden in einer so anschaulichen, anregenden Form gegeben, dass dadurch der Praxis mehr gedient ist als durch abstrakte Theorien, die oft auf Grund eines unhaltbaren psychologischen und ethischen Systems mit Vernachlässigung der erfahrungsmässig gegebenen Bedingungen aufgebaut werden. Allerdings zeigen sich infolge des Mangels einer einheitlichen systematischen Grundlegung manche Ungleichheiten und Widersprüche. Der Verfasser ist z. B. im Ganzen Anhänger der Ziller'schen Kulturstufen, wonach der historische Vorgang der Geistesentwicklung auch bei der Entwicklung des Einzelnen einzuhalten wäre, fordert aber in seinem speziellen Reformplane dem entgegen, dass der sprachliche Unterricht in der Stufenfolge Englisch, Französisch, Lateinisch, Griechisch erteilt werde. Solche Widersprüche würde der Verfasser vermieden haben, wenn er von seinem Standpunkte als Neukantianer und Anhänger der Entwicklungslehre ein System der Pädagogik folgerichtig entwickelt hätte. Schultze ist ein durchaus moderner Denker und hätte schon deswegen sich an kein älteres, unter anderen Voraussetzungen entstandenes System anlehnen sollen. Doch soll durch die Erwähnung dieser Schwäche nicht das Treffliche, welches das Werk sonst bietet, geschmälert werden. Schultzes Werk zerfällt in folgende Abschnitte: 1. Das Hauptziel aller erzieherischen Thätigkeit. 2. Die Bedeutung und Pflege der Individualität des Zöglings. 3. Die angeborenen Anlagen des Zöglings. 4. Die erworbenen Vorstellungen. 5. Der Begriff der pädagogischen Regierung. Die leibliche Pflege des Zöglings. 6. Überbürdung, Bewegung und Beschäftigung. 7. Die Bestrafung der Kinder im allgemeinen. 8. Die erzieherischen Strafmittel im einzelnen. 9. Achtung und Liebe als wirksamste Mittel der Leitung der Kinder. 10. Die Bildung des Charakters und Gemütes. 11. Der erziehende Unterricht: Methoden, Unterrichtsfächer, Schularten. 12. Die methodische Behandlung eines Lehrstoffes im erziehenden Unterricht. Schultze findet den allgemeinen Zweck der Erziehung in der harmonischen Ausbildung aller Fähigkeiten des Geistes (Verstand, Wille, Gemüt, Gefühl, Phantasie) und ihrer steten Unterordnung unter den starken Willen eines echt sittlichen Charakters. Als Gegenstand der Erziehung tritt uns aber nie ein allgemeiner Typus entgegen, sondern stets eine Individualität, so dass die Erziehung stets individualisierend verfahren muss. Jenes allgemeine Ziel muss mit kluger Vorsicht in der Individualität zur Durchführung gebracht werden. Die Erziehung des Mannes und der Frau kann z. B. nicht nach einerlei Gesetz erfolgen. Um der Individualität gerecht zu werden, bedarf es einer gründlichen Erforschung der Eigenart des geistigen Wesens überhaupt wie des

einzelnen Zöglings. Um den Kern des Menschen zu erkennen, muss man die angeborenen Anlagen und die durch Beeinflussung von aussen erworbenen Vorstellungen in Betracht ziehen. Der Rest macht den innersten Wesenskern, die eigentliche Individualität des Menschen aus. Gegenüber der Macht der ererbten Anlagen und dem individuellen Wesenskern des Ich zeigt sich die Erziehung oft ohnmächtig, doch bilden die angeborenen Anlagen keineswegs ganz unabänderliche Hindernisse. Der individuelle Wesenskern ist freilich das Irrationale im Menschen. Die Hauptmacht der Erziehung liegt in der Beeinflussung durch erworbene Vorstellungen. Die innere Harmonie der Persönlichkeit, welche die Erziehung erzielen soll, muss bereits in der Ordnung der äusseren Lebenshaltung vorgebildet sein. Da erweist sich namentlich eine vernünftige Körperpflege als die Vorbedingung zur Erhaltung der äusseren Ordnung. Nie darf auch über der geistigen die leibliche Ausbildung übersehen werden oder gar auf Kosten dieser jene erzwungen werden. Nicht bloss aus organischen, sondern auch aus psychischen Zuständen erwachsen Unordnung und Störung für die Harmonie der Persönlichkeit. Den daraus sich ergebenden ungeordneten Handlungen begegnen wir durch Gewaltmassregeln und Strafen. Die wirksamsten Mittel für die Leitung der Kinder sind jedoch Achtung und Liebe. Ihre Vollendung erreicht die Erziehung in der Charakterbildung, d. h. in der Erreichung eines steten, von sittlichen Grundsätzen geleiteten Willens. Über der Bildung des Charakters darf aber die des Gemütes nicht in den Hintergrund gedrängt werden. „Das Gemüt ist der warme Sonnenschein, der sich auf die rauhen Felsen des Charakters legt, sie erwärmt und mit lieblichem Pflanzenwuchs bekleidet. Gemüt ohne Charakter bedeutet einen Schwächling ... Charakter ohne Gemüt einen Starrkopf, ein versteinertes Herz; Charakter und Gemüt den gefühlswarmen, liebevollen und darum wahrhaft liebenswürdigen Menschen. Allein aus dieser Verbindung von Charakter und Gemüt entspringt die rastlos thätige und erfolgreich wirkende Menschenliebe.“ Es sind beherzigenswerte Worte, die Schultze den Erziehern und Lehrern zuruft: „Niemals vergesse man in der Erziehung, dass tausendmal mehr als alle gelehrten Kenntnisse und alle künstlerischen Fertigkeiten die lautere sittliche Gesinnung und das liebevolle Gemüt wert ist. Es steht nicht geschrieben: Selig sind die Wissenden! — auch nicht: Selig sind die Könnenden! — sondern einzig und allein: Selig sind, die reinen Herzens sind!“ In dem didaktischen Teile fasst sich der Verfasser kurz, da er nicht so sehr die Absicht hatte, in vorliegendem Werk ein Buch für den Lehrer in der Schule als für den Erzieher in der Familie zu schreiben; doch entwickelt er immerhin allgemeine Grundlagen des erziehenden Unterrichtes.

C. Nachrichten.

Am 14. April 1690 ernannte Kurfürst Friedrich III. von Brandenburg den von der Universität Leipzig als „notorischer Erzbösewicht" vertriebenen Christian Thomasius zum kurf. brandenburgischen Rat und ermächtigte ihn, „sich in unserer Stadt **Halle** im Herzogthum Magdeburgk zu setzen und der studirenden Jugend, welche sich allda bei ihm einfinden möchte, mit Lectionibus und Collegiis, wie er bishero zu Leipzigk gethan, an die Hand zu gehen". Es war der erste Schritt zur Errichtung der Universität Halle, die am **11. Juli 1694,** dem Geburtstag des Churfürsten, feierlich eröffnet wurde. Dieser erste Schritt kennzeichnet zugleich die Geistesrichtung, aus der heraus der kühne Entschluss entstand, in der Nähe von Leipzig, Jena und Wittenberg eine neue Hochschule zu gründen, — es war der Geist der religiösen Toleranz, wie er den Kurfürsten und nachmaligen ersten König von Preussen und seine nächste Umgebung, den Kanzler Frhrn. Paul von Fuchs und den Hof- und Domprediger Daniel Ernst Jablonsky, den Enkel des Comenius und Mitbegründer der Kgl. Akademie der Wissenschaften, beseelte — der Geist, der im Jahre 1691 auch die Berufung des von den Lutheranern aus Dresden verdrängten Philipp Jacob Spener nach Berlin veranlasste. Keine deutsche Hochschule hat im ersten Jahrhundert ihrer Wirksamkeit mehr für die Ausbreitung der comenianischen Geistesrichtung gethan als die Universität Halle; nirgends haben die von dem schroffen Confessionalismus der lutherischen Territorien verdrängten und verfolgten Vertreter des Unionsgedankens eine kräftigere Stütze gefunden als hier, und keine deutsche Hochschule hat mehr dazu beigetragen, die in äusseren Formen und Formeln verknöchernde Kirchlichkeit zu lebendigem religiösen Empfinden zurückzuführen. In Rücksicht auf diese Bedeutung hat gerade die Comenius-Gesellschaft alle Veranlassung, die bevorstehende Jahrhundertfeier der Universität Halle mit ihren besten Wünschen zu begleiten.

Die „geistigen Begründer der Universität Halle" waren, wie Wilhelm Schrader in seiner soeben erschienenen Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle (Berlin, Ferd. Dümmler 1894 I, 8) sagt, **Thomasius** und **Francke.** „Wir empfinden es fast als eine Ironie der Geschichte (sagt Schrader), dass diese beiden, welche nicht nur die junge Universität, sondern die Hochschulen überhaupt mit neuer Kraft füllen sollten, um ihres freien Geistes willen von Leipzig ausgestossen wurden, demselben Leipzig, dessen Anfänge doch auch einer Befreiung von fremdem Drucke entstammten . . . . . Die neue Universität ist durch den Kurfürsten Friedrich von Brandenburg gestiftet; aber diese Universität wäre nicht ohne Thomasius entstanden, noch ohne Francke zu ihrem gewaltigen Einfluss gediehen."

Sehr merkwürdig ist das Urteil **Friedrichs des Grossen** über Thomasius. Er sagt:

„De tous les savans, qui ont illustré l'Allemagne, Leibniz et Thomasius rendirent les plus grands services à l'esprit humain."

Oeuvres, 1788, I, 376.

Treitschke, Deutsche Geschichte I, 36 und Wilhelm Roscher (Preuss. Jahrb. XIV, 28) nennen **Leibniz, Thomasius, Spener** und **Pufendorf** die vier grossen reformatorischen Denker des 17. Jahrhunderts. Wie kommt es, dass hier Comenius fehlt, der doch auf die drei erstgenannten so grossen geistigen Einfluss geübt hat? Sehr richtig aber machen beide neuere Gelehrte auf die Thatsache aufmerksam, dass die vier genannten grossen Männer, von dem lutherischen Sachsen abgewiesen, in Brandenburg Aufnahme und einen grossen Wirkungskreis gefunden haben. — Für das Forschungsgebiet der C.G. kommt gerade der brandenburgisch-preussische Staat neben dem englischen und holländischen in erster Linie in Betracht.

In den Forschungen zur brandenburgischen und preussischen Geschichte 6, 1 giebt H. Landwehr eine Lebensbeschreibung des kurfürstlichen Hofpredigers **Bartholomaeus Stosch** (1604—1686). Die brandenburgische Kirchenpolitik unter Friedrich Wilhelm dem Grossen Kurfürsten ist gerade für das Forschungsgebiet unserer Gesellschaft von besonderem Interesse, und in der That berührt der Aufsatz eine Reihe von Fragen, die für unsere Zwecke wichtig sind. Die Schrift, die auch als Sonderabdruck erschienen ist[1]), ist um so wärmer zu begrüssen, als es bisher an Arbeiten über den merkwürdigen Mann fast ganz fehlt. Stosch war in Beuthen von Männern des comenianischen Freundeskreises (s. unten) unterrichtet worden und hatte dann (1626) die Universität Frankfurt a. O. besucht, deren Theologen damals durchweg der reformierten Lehre zugethan waren und unter denen hier nur Konrad Bergius, Christoph Pelargus und Benjamin Ursinus genannt sein mögen. Unter den vielfachen Beziehungen, die Stosch auf seinen zahlreichen Reisen anknüpfte, war die zum Grafen Achatius III. von Dohna, der sich damals unter allen Adligen Ostpreussens durch seine wissenschaftliche Bildung und seine ernste religiöse Lebensrichtung hervorthat, (s. über ihn Beiheft 8 zu „Die Dohnas", Berlin 1882 S. 10) für seine spätere Laufbahn die wichtigste. Im J. 1640 begab sich Stosch, der damals bei dem genannten Grafen auf Dönhofsstädt (damals Gross-Wolffdorf genannt) weilte, nach Lissa, um sich von den böhmischen Brüdern zum Geistlichen ordinieren zu lassen; dass dieser auffallende Schritt keiner Laune entsprang, sondern seine Geistesrichtung kennzeichnet, liegt auf der Hand. Dann wurde er Pfarrer in dem Dönhoff'schen Dorfe Pilten in Livland, um durch den Hofprediger Johann Bergius, den Bruder Konrads, im J. 1644 als Hofprediger nach Berlin zu kommen. Wir müssen im übrigen an dieser Stelle auf die interessante Schrift verweisen, die namentlich der geistigen Bedeutung von

---

[1]) Leipzig, Duncker und Humblot 1893.

Stosch, der zugleich einer der hervorragendsten Kanzelredner seiner Zeit war, vollkommen gerecht wird. Landwehr ist bei seinen Veröffentlichungen, wie er selbst erklärt, von dem Bestreben geleitet, „der lutherischen Richtung gerecht zu werden“, der man nach seiner Ansicht bei der Darstellung dieser Zeiten und Verhältnisse bisher nicht genügend gerecht geworden ist. Dies Bestreben ist gewiss zu billigen und zumal bei einem Gelehrten, der sich selbst zu den Lutheranern zählt, durchaus begreiflich. Wenn er aber sagt, dass so „herrliche Typen“, wie sie sich damals im lutherischen Lager finden, „vergebens im reformirten Lager gesucht werden“, so muss man doch fragen, ob ihn dies Bestreben nicht hier und da doch dazu verführt hat, in denselben Fehler zu verfallen, in den die bisherigen Darsteller nach seiner Ueberzeugung gerathen sind, nämlich den einen Teil der streitenden Parteien zum Nachteil des anderen zu bevorzugen. Immerhin ist es wertvoll, dass wir nunmehr auch eine Darstellung besitzen, die uns die Kehrseite der Ereignisse nicht verschweigt.

In den Unionsbestrebungen des 17. Jahrhunderts, zumal im östlichen Deutschland, spielt das **Gymnasium Schonaichianum** zu Beuthen a. O., das vom Freiherrn Georg von Schönaich um 1614 gegründet war, keine unerhebliche Rolle. Die Anstalt hatte viel Ähnlichkeit in ihrer Einrichtung wie in ihren Zielen mit der hohen Schule in Herborn, und wenn auch die Geschichte der letzteren durch Comenius' Aufenthalt von grösserer Bedeutung für unser Arbeitsgebiet ist, so haben wir doch alle Veranlassung, auch den berühmten Beuthener Schulen unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden; denn ausser dem Gymnasium, das mehr den Charakter einer akademischen Anstalt besass, hatte der genannte Freiherr v. Schönaich auch ein Pädagogium in Beuthen errichtet. Die Schulen haben viele hervorragende Vertreter der reformierten Kirche gebildet — die Freiherrn von Schönaich waren reformiert —, unter anderen auch den Mann, der auf die Kirchenpolitik des Grossen Kurfürsten lange Zeit den wesentlichsten Einfluss geübt hat, Bartholomaeus Stosch. Leider fehlt eine Geschichte dieser Schulen, die den Anforderungen der Neuzeit entspräche. Eine ähnliche Bedeutung besass übrigens in Nordwestdeutschland das Gymnasium illustre, das die Grafen von Bentheim in Burgsteinfurt errichtet hatten. Bemerkt sei noch, dass sowohl die Herrn von Schönaich, wie die Professoren den Anstalten (ebenso wie die Oranier in Herborn und anscheinend auch die Grafen von Bentheim) rege Beziehungen zu den böhmischen Brüdern besassen, und dass, als Wallensteins Scharen die Beuthener Schulen schlossen, verschiedene Professoren sich zu den Brüdern nach Lissa begaben. Von den Beuthener Lehrern ist Georg Vechner durch seine persönlichen Beziehungen zu Comenius bekannt (vgl. M. H. der C. G. 1892 S. 118 u. 1893 S. 102); ausser ihm sind aus älterer Zeit Jeremias Colerus, Adam Liebig, Johannes Scultetus und Martin Füssel, der Sohn des bekannten brandenburgischen Hofpredigers, zu nennen.

D. Inhalt neuerer Zeitschriften.

Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. 15. Jahrg. Heft 1. Aufsätze: Schmitz, Grosssiegelbewahrer Kauffmans und die Universität Köln. — Rattinger, Der Liber provisionum praelatorum Urbani V. — Kleinere Beiträge. — Rezensionen und Referate. — Zeitschriftenschau. — Novitätenschau. — Nachrichten.

Heft 2. Aufsätze: Rauschen, Neue Untersuchungen über die Descriptio der Reliquien zu Aachen und St. Denis. — Sägmüller, Die Anfänge der diplomatischen Korrespondenz. — Kayser, Johannes Ludwig Vives (1492—1540). — Büchi, Georg von Wyss. — Kleinere Beiträge etc.

Revue internationale de l'enseignement. 14. année. No. 2: Maurice Vernes, L'enseignement de la république et la restauration des études réligieuses. — Théodore Reinach, L'histoire grecque et la numismatique. — Conseil général des facultés de Paris. — Rapport à M. le ministre de l'instruction publique et des Beaux-Arts. — Chronique de l'enseignement. — Nouvelles et informations. — Bibliographie.

No. 3: Camille Bloch, L'instruction publique dans l'Aude pendant la Révolution. II. L'instruction secondaire; l'école centrale. — d'Antraignes, Sur la nécessité d'un enseignement national en Russie. Mémoire inédit. Publié par M. Léonce Pingaud (Suite). — H. Lemonnier et F. Benoit, Éléments de bibliographie pour l'histoire de l'art moderne. — Chronique etc.

Archiv für österreichische Geschichte. 80. Bd. 2. Hälfte. 1894: Hanns Schlitter, Die Stellung der österreichischen Regierung zum Testamente Napoleon Bonaparte's. — B. Bretholz, Die Übergabe Mährens an Herzog Albrecht V. von Österreich im Jahre 1423. (Beiträge zur Geschichte der Husitenkriege in Mähren.) — Franz von Krones, Zur Geschichte Ungarns (1671—1683). Mit besonderer Rücksicht auf die Thätigkeit und die Geschichte des Jesuitenordens. — Max Dvořák, Briefe Kaiser Leopold I. an Wenzel Euseb, Herzog in Schlesien zu Sagan, Fürsten von Lobkowitz (1657—1674). Nach den Originalen des Fürstlich von Lobkowitz'schen Familienarchives zu Raudnitz an der Elbe in Böhmen.

Mitteilungen des Vereins für Geschichte d. Deutschen in Böhmen. 32. Jahrg. Heft 2: Hermann Hallwich, Böhmen, die Heimat Walthers von der Vogelweide. — A. P. v. Schlechta-Wssehrd, Ursprung und Bedeutung der historischen Bezeichnung zupa und zupan. (Schluss.) — Joh. Matth. Klimesch, Geschichtsschreiber des ehemaligen Cistercienserstifts Goldenkron. — R. Huyer, Die Budweis-Linzer Pferdeeisenbahn. — H. Lambel, Die Aufführungen des Höritzer Passionsspiels.

Heft 3: Jul. Lippert, Die Wyschehradfrage. — Joh. Matth. Klimesch, Geschichtsschreiber des ehemaligen Cisterzienserstifts Goldenkron. (Schluss.) — R. Wolkan, Die Anfänge der Reformation in Joachimsthal. — H. Lambel, Die Aufführungen des Höritzer Passionsspieles. (Schluss.) — Anton Rebhann, Elisabeth Johanna Weston. Eine vergessene Dichterin des 16. Jahrhunderts. — Schlesinger, Bemerkung.

Philosophische Monatshefte. 30. Bd. Heft 1 u. 2: W. Schuppe, Die natürliche Weltansicht. — B. Erdmann, Theorie der Typen-Einteilungen. (I.) — J. Duboc, In Sachen der Trieblehre. — K. Vorländer, Ein bisher noch unentdeckter Zusammenhang Kants mit Schiller. — Rezensionen. — Neu eingegangene Schriften. — Aus Zeitschriften.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 18. Jahrg. Heft 2: R. Avenarius, Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie. 1. Art. — W. Jerusalem, Glaube und Urteil. — J. Petzoldt, Einiges zur Grundlegung der Sittenlehre. 3. Art. (Schluss.) — Anzeige. — Selbstanzeige. — Philosophische Zeitschriften. — Bibliographische Mitteilungen.

Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- u. Schulgeschichte. Jahrg. IV. Heft 1: Otto Grillnberger. Eine Disziplinarordnung für Bursisten. — Wilhelm Richter, Paderborner Jesuitendramen in den Jahren 1592—1770. — M. Wehrmann, Die Schule zu Stargard in Pommern unter dem Rektor Thomas Reddemer (1604—1618). — Hans Heinisch, Ausgaben der Stadt Regensburg für ihr Gymnasium Poëticum in den Jahren 1613—1647. — Franz Brümmer, Zur Schulgeschichte der Stadt Nauen (Provinz Brandenburg). — Holstein, 2 Schriftstücke zur Hebung des Pädagogiums zu Ilfeld und des hannöverschen höheren Schulwesens aus dem Jahre 1770. — Geschäftlicher Teil.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. Westf.

Die Comenius-Gesellschaft

ist zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Die Gesellschaft giebt folgende Schriften heraus:

1. Die **Monatshefte der C. G.**, die sich wissenschaftliche Aufgaben gestellt haben und insbesondere Religion, Philosophie, Geschichte und Erziehungslehre berücksichtigen. — Der erste (1892) und zweite (1893) Band liegen bereits vor.

2. Die **Mitteilungen der C. G.**, die zur Förderung gemeinnütziger Aufgaben und zur Förderung der Volkserziehung bestimmt sind. Der erste Band (Jahrgang 1893) liegt bereits vor.

3. Die **Vorträge und Aufsätze aus der C. G.**, in denen wichtigere Fragen unseres Arbeitsgebiets in gemeinfasslicher Form zur Darstellung gelangen. Stück 1—3 (1893) liegen bereits vor.

Die Patrone (Jahresbeitrag M. 100) und Stifter (M. 10) erhalten sämtliche Veröffentlichungen. Personen, welche einen einmaligen Beitrag von 100 M. zahlen, erhalten die Stifterrechte auf Lebenszeit.

Die Teilnehmer (M. 5) erhalten nur die Monatshefte. Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.

Die Abteilungs-Mitglieder (M. 3) erhalten die Mitteilungen der C. G. unentgeltlich zugesandt.

Mitglieder, die einen Teil der Veröffentlichungen des jeweilig laufenden Jahres bereits in Empfang genommen haben, können ihre Abmeldung erst zum 1. Januar des nächstfolgenden Jahres bewirken.

Jeder der beiden bereits **erschienenen Bände** der Monatshefte wird denjenigen, die der C.G. als Mitglied beitreten, bis auf weiteres gegen Nachzahlung von 5 M. (für den Jahrgang), der erste Band der Mitteilungen (1893) gegen Zahlung von 2 M. **nachgeliefert.** — Im Buchhandel kosten die erschienenen Bände je 10 M., bezw. 4 M.

Die Gesellschaft liefert den Herren Mitarbeitern **sechs Sonderabzüge** unberechnet. Weitere Abzüge werden zu 25 Pf. auf den Bogen berechnet; man wolle sich deswegen an die **Verlagsbuchhandlung und Buchdruckerei von Johannes Bredt,** Münster (Westf.) wenden.

Der Gesamtvorstand.

Verzeichnis der Pflegschaften der C. G.

Eine vervollständigte Liste wird demnächst erscheinen.

(Der Buchstabe B hinter dem Namen bedeutet „Bevollmächtigter im Ehrenamt", der Buchstabe G „Geschäftsführende Buchhandlung" und der Buchstabe V Vorsitzender einer C.Z.G. oder C.K.)

Altona: F. L. Mattigsche Buchh. G
Altdorf: Sem.-Lehrer a. D. J. Böhm. B
Amsterdam: Univ.-Prof. Dr. Rogge. V
„ Buchh. v. Joh. Müller. G
Augsburg: J. A. Schlossersche Buchh. G
Bacharach: Pastor Theile. B
Barmen: Buchh. v. Adolf Graeper. G
Bartenstein (Ostpr.): Oberlehrer Dr. Lentz. B
Bayreuth: Buchh. v. B. Giessel. G
Berlin: Buchh. v. F. Schneider u. Co., W. Leipz. Str. 128. G
Bremen: Dr. E. Brenning, Realgym.-Lehr. B
„ Buchh. v. H. W. Silomon. G
Breslau: Buchh. v. E. Morgenstern. G
Bunzlau: Buchh. v. Ernst Muschket. G
Cottbus: Buchh. v. Carl Brodbeck. G
Crefeld: Weydmann, Pastor. B
Czernowitz: Prof. Dr. Hochegger. B
„ Buchh. v. H. Pardini. G
Christiania: Buchh. v. Cammermeyer. G
Danzig: L. Sauniers Buchh. G
Detmold: Sem.-Direkt. Sauerländer. B
„ C. Schenks Buchh. G
Dresden: H. Burdach, K. S. Hof-Buchh. G
Düsseldorf: Buchh. v. Herm. Michels. G
Einbeck: Oberlehrer Dr. Ellissen. B
„ Buchh. v. H. Ehlers. G
Eisenach: Sem.-Dir. E. Ackermann. B
„ Buchh. v. Bäreck. G
Elbing: Oberlehrer Dr. Bandow. B
„ Buchh. v. Leon Saunier. G
Elberfeld: Buchh. v. B. Hartmann. G
Emden: Haynelsche Buchh. G
Frankfurt a. M. Kons.-Rat D. Ehlers. B
„ Detloffsche Buchh. G
Giessen: Ferbersche Univ.-Buchh. G
Glogau: Oberlehrer Baehnisch. B
„ Buchh. v. C. Reissner's Nachfolger. G
Gotha: Oberschulrat Dr. von Bamberg. B
Görlitz: Gymn.-Dir. Dr. Eitner. B
Guben: Buchh. v. Albert König. G.
Halle a. S.: Univ.-Prof. Dr. Uphues. B
„ Buchh. v. Max Niemeyer. G
Hagen (Westf.): Prof. W. Bötticher. V
„ Buchh. von Gustav Butz. G
Hamburg: Oberlehrer Dr. Dissel. B
„ C. Gassmanns Buchh. G
Hamm: Rektor Bartholomaeus. B
Hannover: Realgymn.-Dir. Ramdohr. B
„ Buchh. v. Ludwig Ey. G
Heidelberg: Direkt. Dr. Thorbecke. B
Herborn: Prof. Dr. Zimmer. B
Kassel: Gymn.-Dir. Dr. Heussner. B
„ Buchh. v. M. Brunnemann & Co. G
Königsberg i. Pr. Graefe & Unzersche Buchh. G
Lauban: Oberlehrer Dr. v. Renesse. B
Lauban: Buchh. v. Denecke. G
Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchh. G
Lengerich: Rektor O. Kemper. B
Lennep: Prof. Dr. Witte, Kreisschulinsp. V
„ Buchh. v. R. Schmitz. G
Lippstadt: Realgymn.-Dir. Dr. Schirmer. B
Lissa i. P.: Prof. Dr. Nesemann. B
„ Buchh. v. Friedrich Ebbecke. G
London: Buchh. v. Williams and Norgate. G
Lüdenscheid: Dr. med. Boecker. B
Magdeburg: Buchh. v. Heinrichshofen. G
Mainz: Bankdirektor Brand. B
„ H. Quasthoffs Buchh. G
Meiningen: Oberkirchenrat D. Dreyer B
Monsheim: Prediger Ph. Kieferndorf. B
Mühlhausen i. Th.: Diakonus J. Clüver. B
München: Schulrat Dr. Rohmeder. B
„ Hofbuchh. v. Max Kellerer. G
Münster: Buchh. v. Obertüschen (P. Hintze). G
Neuwied: Prediger Siebert. B
Nordhausen: Oberlehrer Dr. Nägler. B
„ Förstemannsche Buchh. G
Nürnberg: Buchh. v. Friedr. Korn. G
Oschatz: Sem.-Oberl. Ernst Hänsch. B
Osnabrück: Pastor Lic. theol. Spiegel. B
„ Buchh. v. Rackhorst. G
Paris: Buchh. v. Fischbacher. G
Posen: Buchh. v. Friedrich Ebbecke. G
Prag: Buchh. v. Fr. Rivnáč. G
Prerau (Mähren) Direktor Fr. Slaměník. B
Quedlinburg: Rektor Ed. Wilke. B
„ Buchh. v. Christ. Vieweg. G
Remscheid: Hauptlehrer R. Lambeck. V
Rostock: Dir. Dr. Wilh. Begemann. B
„ Stillersche Hof- u. Univ.-Buchh. G
Ruhrort: Buchh. v. Andreae u. Co. G
Sagan: Kreisschulinspektor Arndt. B
„ Buchh. v. W. Daustein. G
Schleswig: Buchh. v. Julius Bergas. G
Soest: Lehrer W. Handtke. B
„ Rittersche Buchh. G
Stade: Direktor Dr. Zechlin. B
„ Schaumburgsche Buchh. G
Stettin: Rektor Garbs. B
„ H. Dannenbergsche Buchh. G
Stockholm: Dr. N. G. W. Lagerstedt. B
„ Hofbuchh. v. C. E. Fritze. G
Strassburg i. Els. Sem.-Dir. Paul Zänker. B
Wesel: Buchh. v. Karl Kühler. G
Wien: Buchh. v. A. Pichlers Wwe. u. Sohn. G
Wiesbaden: Gymn.-Oberl. Dr. Hochhuth. B
„ Buchh. v. Felix Dietrich. G
Wildbad (Würtemberg): Pastor Glauner. B
Zchopau: Schulrat A. Israel. B
Zürich: Buchh. v. Meyer & Zeller. G
Zwickau: Oberl. Dr. P. Stötzner. B